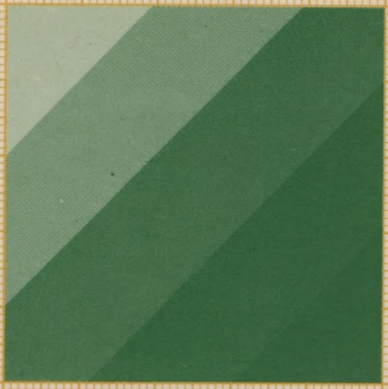
Roger Verneaux

Immanuel Kant
LAS TRES CRITICAS



CRITICA FILOSOFICA

R. Verneaux

Immanuel Kant
LAS TRES CRITICAS

CRITICA FILOSOFICA

EDITORIAL MAGISTERIO ESPAÑOL, S. A.

Colección Crítica Filosófica
Director: Luis Clavell
Editorial Magisterio Español, S. A.
Quevedo, 1, 3 y 5, y Cervantes, 18. Madrid-14

Traducción: Manuel Olasagasti
Copyright © 1982 by Editorial Magisterio Español, S. A.
Depósito legal: M. 21.967-1982
I.S.B.N.: 84-265-5336-2
Printed in Spain
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes

INTRODUCCION

Immanuel Kant nació en Koenigsberg en 1724. Al publicar su *Crítica de la razón pura* en 1781, tenía, pues, cincuenta y siete años de edad. Si hubiera muerto a la edad de Santo Tomás (cincuenta años), o de Descartes (cincuenta y cuatro años) o de Spinoza (cuarenta y cinco años), o de Pascal (treinta y nueve años), hoy nadie hablaría de él. Habría sido un simple profesor de universidad entre tantos otros, desconocido no sólo por el público, sino por el mismo mundo filosófico.

Su evolución intelectual, en efecto, fue muy lenta. Más de una vez se lamentó él mismo de esta circunstancia, y en la misma *Crítica* se expresa así: «Resulta penoso constatar que sólo después de haber pasado mucho tiempo recogiendo material a impulsos de una idea oculta en nosotros y en torno a esta misma idea, logramos finalmente contemplarla a una luz clara...». Kant publicó su primer trabajo en 1746, y a él siguieron muchos otros, pero sólo ofrecen interés desde un punto de vista retrospectivo, en función de la *Crítica*.

Naturalmente, los eruditos han analizado minuciosamente estos trabajos preparatorios y llegan a distinguir tres fases: dogmática, escéptica y crítica. El mismo Kant nos confía en el Prólogo de los *Prolegómenos* que fue despertado por Hume de su sueño dogmático. Ahora bien, los *Ensayos* de Hume fueron traducidos al alemán entre 1754 y 1756, y su influencia puede reconocerse en un breve escrito kantiano intitulado *Ensayo para introducir en filosofía el concep-*

to de magnitud negativa. Esto no quiere decir que Kant hubiera sido realmente escéptico en un momento dado, sino simplemente que le afectó de alguna manera el «escepticismo» de Hume, que era más bien una forma casi perfecta de empirismo.

Todos están de acuerdo en situar el nacimiento de la idea crítica en 1770. El mismo Kant, ya cargado de gloria, cuando sus discípulos se propusieron reunir su obra, rehusó hacer figurar en ella los trabajos publicados antes de 1770. ¿Cuál es, pues, el escrito publicado el año 1770 que marca un giro decisivo en su pensamiento? Se trata de una pequeña disertación presentada para obtener el grado de profesor ordinario o titular en la universidad de Koenigsberg. Kant había comenzado su docencia en 1755, pero sólo como *Privat-dozent* o profesor no titular, sin recibir sueldo fijo y siendo pagado directamente por los estudiantes que seguían sus cursos.

El escrito de 1770 suele designarse como «la disertación de 1770». Su título es *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del mundo inteligible.* El tema crítico que aparece en este escrito es la idea de que el espacio y el tiempo no son propiedades de las cosas, sino formas —es decir, leyes— de nuestra sensibilidad. La consecuencia de esta tesis es que no podemos percibir las cosas como son en sí, sino sólo según se nos aparecen en virtud de nuestra estructura mental. Esta doctrina será recogida casi textualmente en la primera parte de la *Crítica.*

Pero en 1770 Kant está persuadido aún de que la inteligencia puede aprehender la esencia de las cosas. No mediante la intuición, sino a través de conceptos que no están abstraídos de los datos sensibles, y en consecuencia son, de alguna manera, innatos. De ahí se sigue la posibilidad de la metafísica, pero a condición de que el elemento sensible no tenga intervención en ella.

Entre 1770 y 1781 Kant apenas publica nada. Podemos seguir la evolución de su pensamiento gracias a su correspondencia, en particular la que mantuvo con uno de sus antiguos alumnos, Marcus Herz, que continuó siendo un fervoroso discípulo.

Tuvieron que pasar dos años para que Kant tomara conciencia de una grave dificultad que se le había pasado por alto en la *Disertación.* ¿Cómo explicar que nuestros conceptos corresponden a la realidad, si no se obtienen de la experiencia? Luego, año tras año, Kant espera dar cima a su obra en pocos meses. En un momento dado proyecta publicar una especie de manual, un opúsculo que constaría de escasas páginas. Mas al poco tiempo confiesa que el material se le está acumulando enormemente. Finalmente redacta la *Crítica de la razón pura,* según asegurará más tarde, «en el espacio de cuatro o cinco meses». Escribir 600 páginas en cinco meses es una proeza absolutamente inverosímil. Lo que sí es verosímil e incluso probable es que Kant ordenara las notas que había ido recogiendo a lo largo de diez años, revisándolas, organizándolas y dándoles forma, apresuradamente y con ganas de acabar. La obra apareció en la fiesta de San Miguel de 1781.

Pero la historia de la *Crítica* no finaliza ahí. Kant aguardaba con cierta impaciencia las reacciones de sus colegas. El caso es que no hubo tales reacciones; la obra cayó en el vacío. Sólo en 1782 apareció una recensión que establecía un paralelo entre Kant y Berkeley. Kant se sintió herido y escribió una especie de resumen, una vulgarización de su doctrina, dándole por título *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia.* La obra apareció en 1783.

La primera edición de la *Crítica* se agotó, a pesar de todo, en cinco años, y Kant preparó una segunda edición que vio la luz en 1787. En ella retocaba muchos pasajes. El nuevo Prólogo, en particular, es una exce-

lente presentación del plan y de los temas principales de la obra. El capítulo sobre la «deducción trascendental» sufrió profundas modificaciones. Figuraba también una «refutación del idealismo». Estos cambios dieron origen a una controversia entre los historiadores que se denominó «la querella de las dos ediciones». ¿Llegó Kant a modificar su doctrina en algunos puntos importantes, y concretamente en el tema central que él llama «idealismo trascendental»? A mi entender, no. Sin embargo, siempre que se quiera realizar algún trabajo serio sobre la *Crítica,* es preciso indicar a qué edición pertenecen los textos que se utilizan.

La *Crítica de la razón pura* es una de las obras maestras de la filosofía. No se puede negar que adolece de grandes oscuridades, de múltiples incoherencias e incluso contradicciones. También hay que reconocer que la obra está en estrecha dependencia de la ciencia de su tiempo: es el inconveniente de todas las filosofías que pretenden ser «científicas». Para Kant la Ciencia es, ni más ni menos, la mecánica celeste de Newton. El corolario es que el sistema kantiano está desfasado.

Pero todos estos defectos carecen de importancia. Todos estos defectos no han podido impedir que el mensaje de Kant, la idea crítica, haya pasado al pensamiento moderno y lo haya marcado profundamente. Toda la filosofía moderna y contemporánea depende de Kant, directa o indirectamente.

Kant fue básicamente un revolucionario, no en el plano político y social, sino en el plano intelectual. Fue, sin duda, ferviente partidario de la revolución francesa, pero su adhesión era meramente afectiva y no le impidió ser un buen súbdito, sumiso y respetuoso, de los soberanos autócratas de Prusia.

En el plano puramente especulativo, que es donde se sitúa la *Crítica,* la clave de su doctrina es el siguiente pasaje de la segunda edición: «Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos (...). Ensáyese pues una vez, si no

adelantaremos más en los problemas de la metafísica admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento (...). Ocurre con esto como con el primer pensamiento de Copérnico quien, no consiguiendo explicar bien los movimientos celestes si admitía que la masa toda de las estrellas daba vueltas alrededor del espectador, ensayó si no tendría mayor éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio las estrellas inmóviles. En la metafísica se puede hacer un ensayo semejante, por lo que se refiere a la intuición de los objetos» [1]. De ahí proviene el nombre de «revolución copernicana» que suele darse, con razón, a la empresa de Kant.

El resultado de estas consideraciones es la destrucción de la metafísica «dogmática» y la fundación del idealismo trascendental.

Por metafísica dogmática Kant entiende la de Wolff, que fue maestro y guía del pensamiento en Alemania durante cincuenta años, y maestro y guía del propio Kant en la primera fase de su carrera. Se trata de una metafísica realista que se construye de un modo totalmente *a priori*. Tal es la concepción kantiana de la metafísica pre-crítica. Así, pues, la *Crítica* de Kant no afec-

---

[1] «Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; (...) Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, (...). Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liess. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände begrifft, es auf ähnliche Weise versuchen.» (*Kritik der reinen Vernunft*, B, pp. 17-18). Como es habitual, indicamos con las letras A y B la primera y la segunda edición de la *Crítica* (1781 y 1787). El número de la página es el correspondiente a la edición preparada por Karl Kehrbach 1878, Verlag Reclam, Leipzig, 2. Auflage.

ta para nada a Aristóteles, quien concebía la metafísica en forma muy diferente, como metafísica realista, sí, mas no *a priori*. Por otra parte, lo poco que Kant dice de Aristóteles muestra que conocía a este filósofo muy escasamente y muy mal. Pero Kant logra su objetivo: descalificar ese monstruo que es una metafísica de tipo wolfiano. Sin embargo, un discípulo de Aristóteles y de Santo Tomás no puede permanecer indiferente ante esta revolución que interesa, de rechazo, a la teoría tomista del conocimiento y, en consecuencia, también a la posibilidad de una metafísica realista.

Me propongo, pues, trazar las líneas maestras de la revolución kantiana siguiendo el desarrollo de la *Crítica*, y evitando en lo posible entrar en las controversias de interpretación. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que no cabe exponer el pensamiento de Kant sin hacer uso de alguna interpretación, a causa de las oscuridades y las contradicciones que el texto comporta.

Las referencias están indicadas suficientemente en el texto. De todas formas, incluimos el original alemán en nota, señalando únicamente el número de la página; de lo contrario habría que citar, por ejemplo, así: I, II, I, II, II, III, 3, 1; lo que correspondería a: Primera Parte, Teoría trascendental de los elementos; Segunda Parte (de la Primera Parte), Lógica trascendental; Primera División, Analítica trascendental; Segundo Libro, Analítica de los principios; Capítulo segundo, Sistema de todos los principios del entendimiento puro; Sección tercera, Representación sistemática de todos los principios del entendimiento puro; Parágrafo 3, Analogías de la experiencia; Primera analogía. Para evitar este ridículo, por lo general damos las referencias indicando simplemente la página de la edición príncipe, o de una traducción determinada.

I

EL PROBLEMA CRITICO

Kant es aún un filósofo clásico, tal vez el último, al menos en el sentido de que se toma el trabajo de plantear los problemas que trata de resolver. Presumía, por otra parte, de proceder siempre en forma escolástica, entendiendo el término «escolástica» en un sentido laudatorio y oponiéndolo a la filosofía popular. Lo cual equivale a decir que nunca quiso ser otra cosa que un profesor, tanto en sus libros como en sus cursos.

1. EL PROBLEMA DE LA METAFISICA

El destino de la metafísica constituye la máxima preocupación de Kant. El título de la obra, *Crítica de la razón pura,* no es muy esclarecedor, a menos que se sepa ya de antemano que para Kant la metafísica es la actividad o el objeto de la razón pura. Pero el título de la obra siguiente es perfectamente claro y explícito: *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia.* La crítica es el prólogo obligado de la metafísica y tiene como fin fundar la metafísica *como ciencia.*

Y es que para Kant la metafísica no ha encontrado todavía «el camino seguro de una ciencia». Sigamos el hilo de su discurso en el segundo Prólogo. La lógica encontró su camino de una vez por todas; a partir de Aristóteles, que fue su fundador, la lógica es perfecta y no requiere ulteriores desarrollos. Las matemáticas encontraron su camino con Tales, y desde entonces han progresado constantemente. La física fue fundada por Galileo, y realiza asimismo continuos progresos. La metafísica ha tenido la pretensión, desde la antigüedad, de ser la reina de las ciencias. La metafísica existe en el hombre a título de *disposición natural* y como una necesidad de la razón; por eso ha habido y habrá siempre una metafísica.

He aquí —dicho sea de paso— una idea no sólo interesante, sino justa y profunda: el hombre tiene necesidad de una metafísica, no puede vivir sin poseer alguna idea metafísica. Pero el hecho es que hasta ahora la metafísica, pese a sus pretensiones, pese a su arraigo en la naturaleza humana, no ha adquirido todavía un estatuto «científico». ¿Cuál es la prueba de esto? Podemos expresarlo en forma intuitiva y popular: no existe un libro, como los *Elementos* de Euclides para la geometría, que pueda entregarse a un alumno diciéndole: aquí está la metafísica, sólo tiene usted que aprenderla. Dicho en forma más técnica: la metafísica no está hecha todavía. 1.° Es incapaz de progresar de modo regular como las demás ciencias, y periódicamente tiene que empezar de nuevo. 2.° Es incapaz de poner de acuerdo a los pensadores, y se asemeja más bien a un ruedo donde los atletas se ejercitan en combates de exhibición, sin que ninguno de ellos haya podido alzarse con el triunfo.

Así Kant reproduce por su cuenta el viejo argumento escéptico de las contradicciones de los filósofos y el argumento cartesiano de las «disputas». Y lo considera suficiente como para condenar en bloque todas las metafísicas. En ningún momento se preocupó de

averiguar si entre las metafísicas que la historia nos presenta existe alguna realmente válida. Lo que se sobreentiende en esta argumentación, según la mente de Kant, es que, para ser ciencia, la metafísica debe ser del mismo tipo que «las ciencias» (matemáticas y físicas). En realidad, debería ser evidente que la naturaleza de una ciencia depende de su objeto. La metafísica, que tiene por objeto el ser, no puede ser del mismo tipo que la matemática, que tiene por objeto la cantidad, ni que la física, que tiene por objeto la naturaleza.

Pero admitiendo la idea-madre del kantismo, se perfilan con claridad las grandes líneas de la crítica. ¿Bajo qué condiciones la metafísica puede convertirse en ciencia? Para resolver el problema, bastará con averiguar las condiciones del conocimiento científico en las ciencias ya existentes; con ello habremos averiguado a la vez de qué modo la metafísica puede llegar a ser ciencia.

2. EL PROBLEMA DE LOS JUICIOS SINTETICOS «A PRIORI»

Dejando de lado estas generalidades, consideremos más de cerca el problema que plantea Kant en la Introducción de la Crítica. En síntesis: «el problema propio de la razón pura está encerrado en la pregunta: ¿cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*?» [1].

Adelantemos las definiciones elementales. Se llama *empírico* o *a posteriori* al conocimiento que deriva de la experiencia. Se llama *a priori* a todo conocimiento que no deriva de la experiencia. Se denomina *puro* un conocimiento *a priori* donde no se mezcla ningún elemento empírico.

La cuestión que se plantea de inmediato es si se dan conocimientos *a priori*. Sí, y es muy fácil mostrarlo.

[1] «Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?» (*Kritik der reinen Vernunft*, B, p. 654.)

En efecto, la experiencia sólo nos proporciona hechos particulares y contingentes. Por inducción cabe llegar a una cierta generalidad; por ejemplo: el calor dilata los cuerpos; pero se trata de una «generalidad supuesta», porque si queremos ser rigurosos tendremos que decir simplemente: en todos los casos observados, tal fenómeno ocurre en todas partes, siempre y necesariamente. Por tanto, siempre que se emite un juicio universal y necesario, se sobrepasa lo que la experiencia nos puede revelar. Tal juicio es, pues, *a priori.*

Al llegar a este punto, Kant distingue dos clases de juicio, que denomina *analíticos* y *sintéticos.*

Un juicio es analítico cuando el predicado está incluido en el sujeto; por ejemplo: todos los cuerpos son extensos; la extensión, en efecto, está implicada en el concepto de cuerpo y basta analizar este concepto para topar con ella. Tal juicio es *a priori* y posee una certeza inmediata, porque no es sino la aplicación del principio de identidad; pero es puramente *explicativo,* no aumenta en nada nuestro conocimiento, se limita a explicitar lo que se pensaba ya al pensar al sujeto.

Un juicio es sintético cuando refiere al sujeto un predicado que no estaba contenido en él. Ejemplo: todos los cuerpos son pesados. Tal juicio incrementa nuestro conocimiento, es *extensivo.*

Los juicios sintéticos *a posteriori* no ofrecen dificultad alguna: referimos al sujeto un predicado porque la experiencia nos presenta el sujeto con este carácter. En cambio, los juicios sintéticos *a priori* ofrecen dificultad: ¿en qué se fundan? No se fundan en la experiencia, puesto que son *a priori,* ni en el principio de identidad, porque son sintéticos. «Aquí se encierra algún misterio»[2], dice Kant.

La dificultad carecería de importancia, si este tipo de juicio no constituyera la armazón de las ciencias.

[2] «Es liegt also hier ein gewisses Geheimnis verborgen (...).» (*Kritik der reinen Vernunft,* A, p. 42.)

En matemáticas, todos los juicios son *a priori*, porque las matemáticas no son una ciencia experimental. Algunos juicios son analíticos, a saber, los axiomas que permiten la deducción. Pero todos los demás son sintéticos. Ejemplo: en aritmética 7 + 5 = 12. Por mucho que analicemos el primer miembro de la igualdad, nunca encontraremos en él el segundo; para encontrarlo, es preciso contar, es decir, hacer la síntesis de los dos números. En geometría: la línea recta es el camino más corto entre dos puntos. El concepto de «recto» es cualitativo, mientras que «más corto» es cuantitativo.

En física, la experiencia juega un gran papel, pero los principios son juicios sintéticos *a priori*. Es lo que ocurre con el principio de causalidad: todo lo que comienza a existir tiene una causa; o con el principio de la igualdad entre la acción y la reacción.

Finalmente, en metafísica se da un buen número de juicios analíticos, y los utilizamos siempre que tratamos de aclarar un concepto confuso. Pero si la metafísica ha de ser una ciencia que progrese como las demás, debe comportar juicios sintéticos *a priori:* juicios *a priori* porque la metafísica es un saber totalmente *a priori*, y juicios sintéticos porque son los únicos juicios extensivos.

Llegamos así a una nueva formulación del problema kantiano. ¿Cómo es posible la matemática pura? ¿Cómo es posible la física pura? Puesto que se trata de ciencias existentes, no hay que preguntar *si* son posibles, sino *cómo*, es decir, en qué condiciones lo son. En cuanto a la metafísica, puesto que aún no existe, debemos preguntar *si* es posible.

Así el problema crítico viene a resumirse en una fórmula simple: cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*. A la espera de que este problema sea resuelto, la metafísica queda en suspenso. Kant concluye en tono elocuente: «todos los metafísicos quedan públicamente suspendidos de sus funciones hasta que hayan solucionado en forma satisfactoria este problema...»

Pero una vez planteado el tema en estos términos, está claro que un medio radical de escapar al kantismo es negar la existencia de juicios sintéticos *a priori*. La existencia de juicios *a priori* es indudable, pero la distinción entre juicios analíticos y sintéticos es muy relativa: depende de la definición que demos del sujeto. El verdadero problema estriba, por tanto, en la formación de los conceptos.

3. IDEA DE UNA CRITICA DE LA RAZON PURA

El enunciado de este problema define la naturaleza —es decir, el fin, el objeto y el método— de la disciplina que debe resolverlo, y que Kant denomina la crítica.

Un punto es evidente desde el principio, y es que la crítica no se ocupa de las cosas, a fin de conocerlas, sino de la razón que reside en nosotros y nos permite conocer las cosas. Sin embargo, no es fácil saber cuál es el sentido exacto del célebre título *Crítica de la razón pura*, ya que el término razón posee en Kant al menos tres significados. En sentido lato, la razón engloba todas las facultades de conocimiento, incluida la sensibilidad, que contienen principios *a priori;* en este sentido el título abarca el conjunto de la obra. En un sentido intermedio, la razón designa las facultades superiores de conocimiento; excluye la sensibilidad, cuyo estudio constituye un preliminar. En sentido estricto, la razón es la facultad metafísica.

En cualquier caso, se trata de una disciplina *refleja:* la crítica determina, mediante la misma razón, el alcance y los límites de la razón; cabe decir, pues, que la crítica es una *auto-crítica* de la razón.

¿Kant sería entonces un psicólogo a la manera de Locke, iniciador de la psicología introspectiva? En modo alguno. Kant califica esta psicología como una «fisiología» de la sensibilidad interna, y tiene buen cui-

dado de distinguir de ella su método crítico. Para caracterizar éste basta (con) una palabra: *trascendental.* El inconveniente es que, por tratarse de una palabra clave, reviste múltiples sentidos (por lo menos 6). De momento nos atendremos a esta breve definición, que acaso es la mejor: «Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos, como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible *a priori*» [3]. Este es, a nuestro entender, el sentido primitivo del término trascendental. Tratemos de precisarlo un poco.

No obstante su origen escolástico, el término no designa el ser y sus propiedades, que se denominan trascendentales porque trascienden todo género. En Kant designa un cierto tipo de conocimiento. No el conocimiento directo de objetos, ni siquiera el conocimiento *a priori,* sino el conocimiento reflejo de lo que puede haber de *a priori* en el conocimiento directo de los objetos.

Este es el punto que distingue la crítica de la psicología. La crítica procede por vía lógica. La cuestión: cómo son posibles... es una cuestión de derecho, no una cuestión de hecho, y hace referencia a una exploración de los principios que se requieren lógicamente para explicar los juicios sintéticos *a priori.*

Por otra parte, la crítica tampoco se confunde con la lógica. Aun cuando Kant habla de lógica trascendental, la distingue cuidadosamente de la lógica pura, llamada comúnmente lógica formal. La diferencia consiste en lo siguiente: la lógica limita sus ambiciones a asegurar la coherencia interna y el rigor del pensamiento. Se ocupa de la forma del pensamiento, haciendo abstracción de todo objeto o materia del conocimiento. La crítica, en cambio, examina la relación de

[3] «Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unseren Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt.» (*Kritik der reinen Vernunft,* A, pp. 43-44.)

nuestro conocimiento con los objetos, en tanto que este conocimiento es *a priori*. En consecuencia la crítica no se ocupa de los objetos, pero tampoco hace abstracción de todo objeto. Es este importante matiz lo que Kant quería destacar cuando decía: «... no tanto objetos, sino nuestros conceptos *a priori* de los objetos».

A partir de estas aclaraciones, el término «trascendental» se aplica normalmente al método de la crítica («investigación trascendental»), a sus diferentes partes («estética trascendental», «lógica trascendental») y, en fin, a la doctrina resultante («idealismo trascendental»).

Por lo que concierne a su método, Kant se muestra muy parco en explicaciones. ¿Es analítico o sintético? En la Introducción a los *Prolegómenos* afirma que en la *Crítica* ha seguido un método sintético y que en los *Prolegómenos* va a seguir un método analítico. Mas la diferencia no resulta muy visible y las interpretaciones son divergentes.

En la *Crítica* hay ante todo un cierto análisis que aparece en forma explícita. Kant declara que procede a una «desmembración» de la mente, «aislando» sus diversas facultades cognitivas: sensibilidad, entendimiento, etc. Es un análisis de tipo químico, porque el filósofo aísla cada facultad como un químico aísla un cuerpo simple. «Aislaremos primero la sensibilidad...» «Vamos a aislar el entendimiento, como hemos hecho antes con la sensibilidad...» Pero esto es sólo una labor preliminar. ¿Cuál es el proceso general de la crítica?

Si se toma en serio la Introducción y el planteamiento del problema, el método crítico en su conjunto es un análisis. Se parte de la ciencia como de un hecho real y se indaga en los principios que la explican o la fundan. El movimiento del análisis consiste precisamente en remontar de los resultados a los principios. Sin embargo, en un momento dado Kant procede a una «deducción», que tiene por objeto mostrar que (y cómo)

los principios hallados explican el conocimiento científico. Tal vez es este proceso lo que Kant denomina síntesis. Es importante, ciertamente, pero se trata sólo de una pieza auxiliar de la crítica, e incluso puede considerarse como el punto final del análisis.

Kant concluye la Introducción indicando las principales divisiones de la *Crítica*. La obra se divide en dos partes: teoría de los elementos, y teoría del método. La teoría de los elementos se divide en estética y lógica. La lógica se divide en analítica y dialéctica. Hay que agregar siempre el calificativo «trascendental». Estas divisiones no dicen gran cosa sobre el contenido de la obra. Anticipando este contenido, cabe simplificar y aclarar en los siguientes términos:

La estética es la crítica de la sensibilidad y funda la matemática.

La analítica es la crítica del entendimiento y funda la física.

La dialéctica es la crítica de la razón y refuta la metafísica dogmática.

II

CRITICA DE LA SENSIBILIDAD (Estética trascendental)

Kant usa el término «estética» en su sentido etimológico. Entiende por estética no una teoría del arte y de lo bello (este sentido, introducido en 1750 por Baumgarten, aparecerá solamente en la tercera *Crítica,* la *Crítica del juicio*), sino una teoría del conocimiento sensible. El adjetivo trascendental indica que Kant considera lo que este conocimiento tiene de *a priori.*

1. DEFINICIONES

Hay que conceder gran importancia a las definiciones y aclaraciones que inician esta primera parte. De ellas depende toda la doctrina, al igual que las definiciones, axiomas y postulados iniciales de la *Etica* de Spinoza contienen en germen su panteísmo .

Mas no se ve cómo Kant puede justificar su inclusión. Si se trata de definiciones nominales, es un procedimiento muy legítimo, pero arbitrario, y todo el sistema construido sobre ellas se resiente de la misma arbitrariedad. Si se trata de definiciones reales, son

a posteriori, pero entonces exceden de lo que la experiencia puede decirnos, y resultan no menos arbitrarias.

La única forma por la que un conocimiento se relaciona inmediatamente con un objeto es la *intuición.* Esta tiene lugar en la medida en que un objeto nos es *dado.* En el ámbito del conocimiento humano un objeto sólo es dado si afecta a nuestra mente. «La capacidad (receptividad) de recibir representaciones por el modo como somos afectados por los objetos, llámase *sensibilidad*» [1]. Es, pues, la sensibilidad la que nos hace recibir los objetos y nos proporciona intuiciones. El entendimiento *piensa* estos objetos; el pensamiento, pues, para ser objetivo, debe referirse directa o indirectamente a la sensibilidad.

La *sensación* es la impresión que un objeto produce en la sensibilidad. La intuición que se relaciona con un objeto mediante la sensación se llama intuición *empírica.* «El objeto indeterminado de una intuición empírica, llámase *fenómeno*» [2]. «En el fenómeno, llamo *materia* a lo que corresponde a la sensación; pero lo que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado según ciertas relaciones, lo llamo la *forma* del fenómeno» [3]. La materia de los fenómenos es siempre *a posteriori,* pero la forma «tiene que estar toda ella ya *a priori* en el espíritu» [4]. Cabe, por tanto, considerar la forma independientemente de las sensaciones; tenemos entonces una *intuición pura:* intuición por ser una

---

[1] «Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit.» (*Kritik der reinen Vernunft,* A, p. 48.)

[2] «Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung.» (*Kritik der reinen Vernunft,* A, p. 48.)

[3] «In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschaut wird, nenne ich die Form der Erscheinung.» (*Kritik der reinen Vernunft,* A, p. 49.)

[4] Die Form der Erscheinung «aber muss zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen.» (*Kritik der reinen Vernunft,* A, p. 49.)

representación sensible, pura porque deja de lado todo lo que es empírico.

Habría mucho que hablar sobre estas definiciones. Algunas anticipan lo que se afirmará más adelante, a saber, que la forma es *a priori* y que es una intuición pura. De las otras definiciones, hay dos particularmente interesantes: la de la intuición y la de la sensibilidad. La única intuición que posee el hombre es la intuición sensible, que es pasiva y sólo alcanza a los fenómenos. El entendimiento no tiene otra función que pensar lo que la sensibilidad ofrece. Desde este momento, la suerte de la metafísica está echada. Si el intelecto sólo es capaz de percibir *en* lo sensible *lo que hay de* sensible, producirá tal vez pensamientos metafísicos, pero sin fundamento real.

Hay que señalar también la ambigüedad del término *objeto*. El objeto que impresiona la sensibilidad es ciertamente algo que existe «en sí»; pero Kant mostrará más adelante que la cosa en sí no es el objeto de la sensibilidad, porque ella permanece desconocida. El objeto de la sensibilidad es el fenómeno. Pero en realidad el fenómeno no es todavía un objeto; lo será una vez que le sean aplicados los conceptos del entendimiento. Hasta ese momento, lo que ofrece la sensibilidad es una pura variedad de impresiones; Kant emplea aquí, y repite luego continuamente, la expresión de «lo múltiple de la intuición sensible». Es el término adecuado.

2. LAS FORMAS «A PRIORI»

Para estudiar la sensibilidad es preciso aislarla, haciendo abstracción de todo lo que el entendimiento introduce en ella con sus conceptos. Lo que queda es la intuición pura. El punto de vista trascendental obliga a restar de esta intuición todo aquello que pertenece a la sensación. ¿Queda algo? Sí, la forma de los fenómenos, que es una intuición pura.

El sentido externo nos presenta objetos situados fuera de nosotros, en el espacio; el sentido interno nos hace presentes nuestros propios estados de conciencia en el tiempo. El espacio es la forma del sentido externo, mientras que el tiempo lo es del sentido interno.

En la segunda edición Kant quiso aportar a su estudio un poco más de claridad. Lo divide en *exposición metafísica* y *exposición trascendental.* La primera tiene como fin demostrar el carácter *a priori* de las formas; la segunda, explicar cómo dichas formas hacen posibles los juicios sintéticos *a priori* en matemáticas. Sin embargo, el razonamiento no llega muy lejos, porque la exposición metafísica muestra, no solamente que las formas son *a priori,* sino también que son intuiciones sensibles y no conceptos. En cuanto a la exposición trascendental, podría servir muy bien para probar la aprioridad de las formas, ya que Kant sentó desde el principio la afirmación de que las matemáticas son *a priori.*

Es preciso, pues, mostrar que las formas son *a priori* y que son representaciones sensibles (hablaremos sólo del espacio, toda vez que la exposición es idéntica para el tiempo).

Hay dos argumentos para probar que el espacio es una representación *a priori.*

1.° Para que una sensación pueda ser referida a una cosa exterior a nosotros y situada en relación con otras, se requiere poseer ya una representación del espacio. «Según esto, la representación del espacio no puede ser tomada, por experiencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esta experiencia externa no es ella misma posible sino mediante dicha representación» [5]. Este argumento supone evidentemente que

[5] «Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äussern Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äussere Erscheinung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.» (*Kritik der reinen Vernunft,* A, p. 51.)

la sensación es un estado puramente subjetivo que tiene que ser referido a un objeto. ¿No habría que decir más bien que la sensación es esencialmente «intencional», es decir, que presenta al sentido un objeto extenso?

2.° Cabe pensar que no hay objetos en el espacio, mas no es posible imaginar que no hay espacio. Este es, por tanto, una representación necesaria, *a priori* y fundamento de todas las intuiciones exteriores. ¿Cabe representar el espacio sin ningún punto de referencia? ¿No cabe pensar que no hay espacio?

Vienen luego dos argumentos para probar que el espacio no es un concepto, sino una representación sensible:

1.° Un concepto es universal, es decir, aplicable a una multitud infinita de objetos. Ahora bien, no se da más que un espacio, y cuando hablamos de varios espacios se trata de un solo e idéntico espacio. Este argumento supone que el espacio euclidiano es el único que puede ser «representado».

2.° El espacio es representado como una magnitud que contiene en potencia una infinidad de representaciones. Ahora bien, un concepto contiene *bajo sí* una infinidad de representaciones, puesto que es universal, pero no las contiene *en sí*. ¿Es esto cierto? ¿No puede prolongarse al infinito el análisis de un concepto?

Conclusión: el espacio y el tiempo son formas *a priori* de la sensibilidad, y su representación es una intuición pura.

3. EL IDEALISMO TRASCENDENTAL

Esta doctrina es denominada por Kant idealismo trascendental. Iremos viendo el proceso de su desarrollo, aunque ya desde el umbral de la crítica están echadas las bases.

En efecto, que el espacio y el tiempo son formas de la sensibilidad significa que no son propiedades o caracteres de las cosas, sino leyes propias del sujeto que percibe las cosas. A esto llama Kant su idealismo trascendental. Las consecuencias son ya muy importantes.

La primera, que la matemática está «fundada». La cuestión era: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en matemáticas? La respuesta es: estos juicios se fundan en la intuición pura del espacio y del tiempo. Esta, por ser una intuición, ofrece a la mente objetos matemáticos, figuras y números; por ser pura, hace posible emitir juicios *a priori.*

Esto resulta especialmente claro en geometría. La geometría, en efecto, construye figuras en el espacio y observa sus propiedades. Pero es mucho menos claro en la aritmética, el álgebra y sus diversas operaciones. En la *Crítica* Kant no dice nada sobre estas disciplinas, lo cual no deja de ser extraño. El tiempo —dice— funda «la teoría general del movimiento», expresión que hace referencia probablemente a la mecánica racional. Sin embargo, comparando diferentes pasajes, cabe conjeturar que para Kant la aritmética deriva íntegramente de una operación fundamental, la adición, que viene a constituir los números. Ahora bien, la adición sólo requiere el tiempo y una síntesis de las unidades colocadas en orden sucesivo.

Sin entrar en la cuestión de la primacía otorgada a la disciplina geométrica, lo cierto es que a la hora de definir el conocimiento matemático, Kant se refiere siempre a esta teoría. Las matemáticas —dice— proceden no «por conceptos», como la metafísica, sino «por construcción de conceptos», se sobreentiende, en el ámbito de la intuición pura. Por ejemplo, dado el concepto de triángulo, el geómetra no puede derivar nada de él; en cambio, puesto a construir un triángulo, y mediante sucesivas construcciones, hace aparecer sus propiedades.

Una vez fundada la matemática, queda al mismo tiempo fundada la aplicación de las matemáticas al mundo sensible, es decir, la posibilidad de una física matemática. En efecto, la teoría establece que ningún fenómeno puede ser percibido sin ser espacializado y temporalizado por las formas. Estas poseen, pues, una «realidad empírica», correlativa a su idealidad trascendental. Se puede tener la certeza de que la experiencia no ofrecerá nunca un fenómeno que escape a las leyes matemáticas. Pero, evidentemente, las matemáticas determinan sólo el marco de la experiencia, no pueden determinar *a priori* las cualidades sensibles que vienen a ocupar este marco; sólo las sensaciones pueden ofrecernos dichas cualidades.

La segunda consecuencia de la teoría de las formas es que no podemos conocer las cosas como son en sí mismas o las «cosas en sí», sino sólo aquello que aparece en virtud de nuestra constitución subjetiva, es decir, los fenómenos. Podríamos, sin duda, conocer las cosas en sí, si estuviéramos dotados de intuición intelectual; mas no lo estamos, pues el entendimiento se limita a pensar los datos sensibles.

La distinción entre fenómeno y cosa en sí es capital, porque de ella depende la limitación del campo de nuestros conocimientos a los fenómenos, con la excepción de tres realidades metafísicas que son necesarias para la vida moral: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.

Kant admitió siempre la existencia de las cosas en sí, situadas más allá de los fenómenos, y que son causas de éstos. Se trata de un punto delicado del kantismo, porque el agnosticismo es una postura insostenible. Si no conocemos *nada* de las cosas en sí, no podemos enunciar nada de ellas. Si sabemos que existen, conocemos de ellas algo muy importante.

Pero Kant, al menos en la segunda edición, tiene buen cuidado de precisar que no debemos equiparar el fenómeno *(Erschutnung)* con la ilusión *(Schein)*. Am-

bas cosas son subjetivas, sin duda, puesto que son representaciones; pero la ilusión es una representación que no puede hacerse objetiva, mientras que el fenómeno puede llegar a serlo. ¿De qué modo? Lo veremos más adelante.

A estas tesis esenciales Kant añade tres observaciones. La primera es la siguiente: no todos los fenómenos están en el espacio, pero todos están en el tiempo. En efecto, los fenómenos internos, psicológicos, están en el tiempo, mas no en el espacio, por definición. Los fenómenos externos están a la vez en el espacio y en el tiempo. Están en el espacio por definición, y están también en el tiempo porque son representaciones. Así Kant puede afirmar que el tiempo es más general que el espacio. Por lo demás, aunque Kant haya demostrado que no son conceptos, no deja de darles este nombre. En este caso hay que entender el término «concepto» en el sentido amplio y vago de representación *a priori*.

En segundo lugar, Kant subraya la originalidad de la sensibilidad como fuente de conocimiento. Kant se opone en este punto a toda la corriente cartesiana, en particular a Leibniz y Wolff, que sólo veían entre las representaciones sensibles y las representaciones intelectuales una diferencia de grado, siendo las primeras confusas y las segundas distintas. Kant considera que esta diferencia es lógica. Ahora bien, para él se trata no de una diferencia lógica, sino trascendental. Lo cual significa que las dos especies de representaciones son heterogéneas. Se distinguen, no por su grado de claridad, sino por su origen y su contenido. Por eso, en la *Disertación* de 1770 Kant, que no vacilaba ante la paradoja, decía que un concepto derivado de la experiencia es sensible, y sigue siéndolo cualquiera que sea su generalidad, por razón de su origen, que es como una marca indeleble. En la *Crítica* Kant no emplea ya la expresión «concepto sensible», que recuerda excesiva-

mente el vocabulario de Hume. La sustituye por «concepto empírico»; pero la doctrina es la misma.

Finalmente, Kant explica por qué niega al hombre toda intuición intelectual. Casi siempre se limita a dejar constancia de esta carencia como un hecho. Pero al concluir la Estética distingue entre la intuición derivada *(intuitus derivatus)* y la intuición originaria *(intuitus originarius)*. Nuestro modo de intuición —dice— «se llama sensible porque *no es originario*, es decir, por él no nos es dado el objeto mismo de la intuición». Así, pues, para Kant una intuición intelectual debería ser creadora y, por tanto, sólo puede poseerla el Ser supremo. Y Kant no retrocede ante la hipótesis de que todo ser finito pensante no puede menos de asemejarse en este punto al hombre, es decir, debe estar dotado de sensibilidad.

Pero es evidente que estas explicaciones no resuelven la cuestión. De una parte, no hacen sino remitir a un hecho: ¿cómo sabemos que el hombre no es creador, o que es finito? Es un hecho. Y de otra, las explicaciones dejan sin respuesta la pregunta: ¿por qué una intuición intelectual había de ser creadora? La respuesta vendrá a continuación: se encuentra en la definición del entendimiento por la espontaneidad.

III

CRITICA DEL ENTENDIMIENTO (Analítica de los conceptos)

La analítica trascendental es la primera parte de la lógica trascendental. La lógica trata del entendimiento y de la razón. La lógica formal, como su nombre indica, hace abstracción de toda materia, es decir, de todo objeto, y se limita a asegurar la coherencia interna del pensamiento. La lógica trascendental tiene como fin determinar el origen, la extensión y el valor objetivo de los conocimientos *a priori*. La analítica trascendental trata del entendimiento. Es una lógica de la verdad, porque indica las condiciones necesarias para que un conocimiento *a priori* se refiera a un objeto.

Al igual que hemos aislado la sensibilidad, debemos ahora aislar el entendimiento y considerar sólo sus formas *a priori*, que reciben el nombre de conceptos puros.

1. DEFINICIONES

Comenzaremos por tomar nota de cierto número de definiciones y de afirmaciones que revisten gran importancia.

Nuestro conocimiento deriva de dos fuentes básicas: la sensibilidad y el entendimiento. Por la primera, nos son dados los objetos; por la segunda, éstos son pensados. Intuición y conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento, de suerte que los conceptos sin una intuición, o la intuición sin conceptos, no pueden proporcionar un conocimiento. «Llamaremos *sensibilidad* a la *receptividad* de nuestro espíritu para recibir representaciones, en cuanto éste es afectado de alguna manera; llamaremos, en cambio, *entendimiento* a la facultad de producir nosotros mismos representaciones, o a la espontaneidad del conocimiento. Nuestra naturaleza lleva consigo que la *intuición* no pueda ser nunca más que *sensible*, es decir, que encierre sólo el modo como somos afectados por los objetos. En cambio, el *entendimiento* es la facultad de *pensar* el objeto de la intuición sensible. Ninguna de estas propiedades ha de preferirse a la otra. Sin sensibilidad, no nos sería dado objeto alguno; y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenidos, son vanos; intuiciones sin conceptos, ciegas. Por eso es tan necesario hacerse sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición), como hacerse comprensibles las intuiciones (es decir, traerlas bajo conceptos). Ambas facultades o capacidades no pueden tampoco trocar sus funciones. El entendimiento no puede intuir nada, y los sentidos no pueden pensar nada. Sólo de su unión puede originarse el conocimiento [1].

---

[1] «Wollen wir die Receptivität unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise afficirt wird, Sinnlichkeit nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität der Erkenntnis, der Verstand. Unsere Natur bringt es so mit sich, dass die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand. Keine dieser Eigenschaften ist der andern

Si situamos estas declaraciones en la historia, advertimos una inversión pura y simple de la doctrina cartesiana. Descartes no admite intuición sensible, sino sólo una intuición intelectual: «llamo intuición, no al testimonio variable y engañoso de los sentidos, sino al concepto claro y distinto de un espíritu despierto...» En Descartes la metafísica era posible: en Kant ya no lo es.

Ahora podemos comprender por qué Kant deniega al hombre una intuición intelectual. Habiendo definido la sensibilidad por la pasividad o la receptividad, sólo puede definir el entendimiento por la actividad o la espontaneidad. Kant no puede admitir la pasividad en el entendimiento, porque ello significaría negar su carácter específico y rebajarlo al nivel de la sensibilidad. En estas condiciones, ¿en qué podía consistir una intuición intelectual? «Pondría» su objeto, en el sentido fuerte de la palabra; lo haría existir y así la intuición sería creadora. El entendimiento sería entonces un *intellectus originarius*. No hace falta recordar que el único modo correcto de definir una facultad es indicar su objeto; la manera como funciona es algo secundario. En realidad, hay actividad en el sentido, y también hay pasividad en la inteligencia. La espontaneidad es más pura en la inteligencia que en el sentido, pero no es en modo alguno absoluta.

Hagamos constar también que, según estas definiciones, los sentidos, pese a ser intuitivos, no proporcionan un verdadero conocimiento. Si veo el color rojo, ¿no lo conozco? No, pues para Kant la impresión sensible es subjetiva. Esto es probablemente lo que significa la

---

vorzuziehen. (...) Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. (...) Beide Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne vermögen nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, pp. 76-77.)

expresión «intuición ciega». Una expresión contradictoria, porque *intueor* significa ver. Kant quiere decir que vemos sin duda algo, mas no sabemos lo que vemos. Nos hallamos así en una especie de niebla donde no acertamos a distinguir una cosa de otra, ni la ficción de la realidad.

Si la expresión «intuición ciega» es contradictoria, la frase «pensamientos sin contenido son vacuos» es una tautología. Aquí la dificultad está en comprender en qué puede consistir un concepto sin contenido, es decir, sin objeto. Si no se piensa algo, si no se piensa en absoluto, no hay concepto. Kant aplica aquí, sin decirlo, su método de aislamiento: el concepto de un objeto sensible, considerado aparte de este objeto, está «vacío», evidentemente. Mas cabe preguntar: si el concepto es esencialmente intencional, ¿tenemos derecho a privarlo de su intencionalidad? No, porque sería destruirlo.

Finalmente, la oposición que Kant establece entre intuición y concepto parece bastante arbitraria. En Kant se justifica, porque proceden de facultades diferentes. Pero si tomamos en serio su definición de la intuición como representación *inmediata* de un objeto, entonces el concepto resulta ser una intuición, porque la esencia pensada está inmediatamente presente en el pensamiento. La diferencia es que para la intuición sensible el objeto es concreto, mientras que para el concepto es abstracto.

2. LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO

La Analítica se divide en Analítica de los conceptos y Analítica de los principios.

En la Analítica de los conceptos Kant se propone descubrir los conceptos puros del entendimiento, «perseguirlos en sus primeros gérmenes y rudimentos en el entendimiento humano, en los cuales yacen preparados,

hasta que se desarrollan con ocasión de la experiencia»[2]. Así, pues, al igual que las formas de la sensibilidad, los conceptos del entendimiento gozan de un innatismo virtual, según había enseñado Leibniz en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* escritos en el año 1703, que no se publicaron hasta 1765, y que Kant había leído atentamente.

En principio, la analítica de los conceptos debería comportar una deducción metafísica y una deducción trascendental. La primera ha de demostrar su carácter *a priori,* y la segunda tiene que hacer ver cómo fundan el conocimiento objetivo. Kant desarrolla de hecho la segunda deducción en un capítulo especial, pero falta la primera. El admite sin más que hay conceptos puros, y todo su esfuerzo va encaminado a confeccionar una lista integral y sistemática de los mismos. Veamos cómo procede.

El entendimiento es la facultad de los conceptos. Pero el único uso que el entendimiento puede hacer de tales conceptos consiste en servirse de ellos como medios para juzgar. Así, se puede dar una nueva definición del entendimiento: la facultad de juzgar *(Vermögen zu urteilen).* Pero el juicio consiste en referir un concepto a una representación, para determinarla. El juicio, pues, unifica nuestras representaciones: es una función de unidad o de síntesis. Por consiguiente, podremos encontrar todas las funciones del entendimiento, si llegamos a clasificar las diversas síntesis operadas por los juicios.

Ahora bien, desde hace mucho tiempo la lógica ha confeccionado la lista de juicios. Según la *cantidad:* juicios universales, particulares y singulares. Según la *cualidad:*

---

[2] Wir werden also die reinen Begriffe «bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt (...) werden.» (*Kritik der reinen Vernunft,* A, p. 86.)

juicios afirmativos, negativos e indefinidos. Según la *relación:* juicios categóricos, hipotéticos y disyuntivos. Según la *modalidad:* juicios problemáticos, asertorios y apodícticos.

Basta explicitar el concepto de síntesis para ver la función y la necesidad de los conceptos puros. Una síntesis consiste en asociar diversos elementos, o en introducir la unidad en la diversidad. El concepto puro es el principio de unidad de una síntesis *a priori.* Por tanto, habrá tantos conceptos puros cuantos sean los juicios de la anterior clasificación. Tenemos así la correspondiente lista. Según la *cantidad:* unidad, pluralidad y totalidad. Según la *cualidad:* realidad, negación y limitación. Según la *relación:* inherencia (sustancia y accidente), causalidad (causa y efecto) y comunidad (acción y reacción). Según la *modalidad:* posibilidad, existencia y necesidad.

Kant estima que ha llevado adelante la labor de Aristóteles y que ha alcanzado el éxito donde aquél fracasó. «Vamos a llamar a esos conceptos categorías, según Aristóteles, pues nuestra intención es la misma que la suya, en principio, si bien se aleja mucho de ella en su desarrollo» [3]. Semejante referencia muestra a las claras que Kant no entendió *en absoluto* a Aristóteles, ya que éste nunca tuvo intención de confeccionar una lista de los conceptos puros del entendimiento. En Aristóteles, las categorías son conceptos abstractos, al igual que todos los demás; por tanto, conceptos empíricos, en la terminología kantiana. Sólo se diferencian de los otros conceptos en que constituyen los géneros supremos del ser. Pero Kant se siente muy orgulloso de la lista que ha confeccionado. Estima que es perfecta y definitiva, que ofrece el plan de una ciencia integral y sistemática.

---

[3] «Wir wollen diese Begriffe, nach dem Aristoteles, Kategorien nennen, indem unsere Absicht uranfänglich mit der seinigen zwar einerlei ist, ob sie sich gleich davon in der Ausführung gar sehr enfernt.» (*Kritik der reinen Vernunft,* A, p. 96.)

Y a partir de este momento, advertimos una nueva característica del idealismo trascendental. La experiencia no nos presenta sustancias ni causas, ni nos presenta una pluralidad de cosas limitadas, dotadas de unidad y de existencia. El entendimiento se sirve de los conceptos puros o de sus propias leyes para organizar el caos de los fenómenos. El entendimiento pone orden, y este orden es inteligible porque es el propio entendimiento el que lo ha puesto; para emplear una expresión corriente, pero en su sentido literal, el entendimiento *se encuentra a sí mismo.*

3. DEDUCCION DE LOS CONCEPTOS PUROS

Este capítulo es el más difícil y el más oscuro de toda la *Crítica.* En un intento de corregir sus defectos, Kant refundió totalmente el texto de la segunda edición, pero sin mucho éxito.

La primera sección, que trata de los principios generales de la deducción trascendental, es idéntica en las dos ediciones.

Ante todo, a fin de evitar graves equívocos, hay que hacer notar que Kant no toma el término *deducción* en su sentido corriente, que es un sentido lógico, en oposición a la inducción. Lo toma en sentido jurídico, o al menos en el sentido que le daban los juristas de su tiempo. En un proceso judicial, la deducción consiste «en demostrar el derecho o la legitimidad de la pretensión»[4]. Una vez admitido que poseemos conceptos pu-

[4] Die Rechtslehrer (...) unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (quid iuris) von der, die die Tatsache angeht (quid facti) und indem sie von beiden «Beweis» fordern, so nennen sie den ersten, «der die Befugnis oder auch den Rechtsanspruch dartun soll, die Deduktion.» (*Kritik der reinen Vernunft,* A, p. 106.)

ros, la deducción trascendental debe *probar* que tienen valor objetivo.

La dificultad está en que, inmediatamente después, Kant transforma *probar* en *explicar como:* «llamo deducción trascendental de los conceptos *a priori* a la explicación del modo como esos conceptos *a priori* pueden referirse a objetos»[5]. Esta fórmula corresponde más bien al problema general de la crítica, ya que toma como dato la física, y trata de averiguar cómo es posible esa ciencia.

Kant muestra luego que una tal deducción es indispensable. En efecto, no se ve por qué los conceptos puros que emanan *a priori* del entendimiento han de ser válidos para los objetos sensibles. Podría muy bien ocurrir —dice— que los fenómenos se presenten en tal confusión, que las categorías no les sean aplicables. El problema es, por tanto: «¿cómo las condiciones subjetivas del pensar han de tener validez objetiva, es decir, deben ofrecer condiciones de la posibilidad de todo conocimiento de los objetos?»[6].

Este problema, sobre el que Kant meditó durante diez años, sólo se plantea dentro de sus propios supuestos. En Aristóteles los conceptos son válidos para los objetos de experiencia porque están abstraídos de ésta. La deducción, indispensable para Kant, es inútil para Aristóteles.

Una observación más. Después de haberse tomado el trabajo de confeccionar un cuadro sistemático y completo de las categorías, Kant no lo tiene en cuenta a la hora de deducir éstas. Su número, su nomenclatura, no

---

[5] «Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen, die transzendentale Deduktion derselben,» (...). (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 104.)

[6] Daher zeigt sich hier eine Schwierigkeit, (...) «wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben.» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, página 107.)

intervienen en la deducción. Esta sólo toma en consideración conceptos puros.

A partir de este momento, es imprescindible presentar por separado el texto de la primera edición y el de la segunda.

A) LA DEDUCCION EN LA PRIMERA EDICION

Un comentador alemán, Adickes, ha hecho notar que Kant, para hacerse comprender, repite lo mismo siete veces. En realidad, apenas hay motivo para echárselo en cara; ¿no es deber de todo buen profesor remachar las cosas?

Viene primero una «deducción subjetiva», que es sólo preparatoria y que Kant está dispuesto a dejar de lado. A continuación se desarrolla la «deducción objetiva», que es la única esencial. Kant la presenta primero de arriba hacia abajo, y luego de abajo hacia arriba.

La deducción subjetiva explica cómo la mente constituye un objeto con percepciones sucesivas. La mente realiza tres síntesis escalonadas: síntesis de la aprehensión en la intuición, síntesis de la reproducción en la imagen *(Einbildung)*, y síntesis de la recognición o del reconocimiento en el concepto. Aunque Kant no emplea aquí el término «memoria», se trata en realidad de un análisis de la memoria encaminado a mostrar que ésta exige un concepto y, en el fondo, la unidad o identidad de la conciencia.

La deducción objetiva de arriba-abajo parte de la conciencia pura. Esta funda la síntesis de la imaginación, la cual unifica la diversidad de fenómenos en un objeto. El entendimiento es la relación entre la unidad de la conciencia y la síntesis de la imaginación. El entendimiento presta, mediante sus categorías, una unidad necesaria a la síntesis de la imaginación.

La deducción objetiva de abajo-arriba resume bastante bien todo lo que precede, y podría ser suficiente por

sí misma. La sensibilidad ofrece diversos fenómenos. Como los fenómenos son representaciones, sólo pueden existir dentro de una conciencia. En ésta, los fenómenos quedan relacionados por la imaginación, que es la «facultad fundamental» *(Grundvermögen)* del alma humana. En el plano empírico, el acto de la imaginación es la asociación. Mas para que esta asociación no se reduzca a un juego puramente subjetivo, debe fundarse en una síntesis *a priori*, que Kant llama afinidad. Como esta síntesis de la imaginación es *a priori*, se realiza según ciertas reglas, que son las categorías, y su necesaria unidad proviene de la conciencia pura.

Cabe decir, simplificando mucho, que la conciencia pura, que Kant denomina también «apercepción trascendental» o «apercepción originaria», proyecta su unidad sobre los fenómenos, y configura así su diversidad en *un* objeto. Este punto esencial puede ilustrarse con una profunda sentencia de Leibniz: «lo que no es *un* ser, no puede ser un *ser*»; y en forma más mediata con la doctrina escolástica de los trascendentales: *ens et unum convertuntur*, todo ser es uno. Ahora bien, Kant sólo tiene a su disposición fenómenos dispersos en el espacio y en el tiempo: la masa de impresiones de que nos ha hablado más arriba. Tiene que recurrir, pues, a la conciencia, donde están los fenómenos, para ligarlos y unificarlos. Kant llama objeto trascendental a la unidad de la conciencia pura proyectada sobre los fenómenos. Este objeto no es un objeto determinado, pero a partir de él los fenómenos adquieren una objetividad.

¿Encontraremos explicaciones más claras en el texto de la segunda edición?

B) LA DEDUCCION EN LA SEGUNDA EDICION

Lo que caracteriza el nuevo texto es que en él desaparece casi totalmente la imaginación, que antes ocupaba

un puesto preponderante. En el texto anterior, el entendimiento consistía sólo en la relación de la conciencia pura con la síntesis de la facultad imaginativa. En la segunda edición: la facultad imaginativa es simplemente el nombre que Kant da a la influencia del entendimiento sobre la sensibilidad. Esta idea es más coherente, ya que en virtud de las definiciones previas toda actividad deriva del entendimiento.

Por otra parte, Kant recuerda que ha definido el entendimiento como la capacidad de juzgar, y así se expresa en términos de juicio. El problema consiste entonces en mostrar que el juicio sólo es objetivo por la aplicación de las categorías a lo múltiple dado por la intuición sensible.

Los principios de la deducción están expuestos con claridad. El primero es que el nexo o la síntesis no está en los objetos (es decir, en los fenómenos), y no puede extraerse de ellos: ella es un acto del entendimiento. El segundo principio es que la unidad de las representaciones tiene su último fundamento en la conciencia pura. Haciendo la transposición del *cogito* cartesiano a su propio sistema, Kant escribe: «el *yo pienso* debe poder acompañar a todas mis representaciones»[7]. Se trata de una proposición analítica: todas mis representaciones son mías. Su nexo lo toman *en* la conciencia, y *de* la conciencia.

¿Cuál es, entonces, el papel del entendimiento? Mediante el juicio, éste enlaza las representaciones según una u otra de sus categorías. Este acto consiste en «reducir lo múltiple de las representaciones dadas a la unidad de la apercepción»[8]. Y las categorías son los diversos modos de efectuar esta unificación.

---

[7] «Das 'ich denke' muss alle meine Vorstellungen begleiten können.» (*Kritik der reinen Vernunft*, B, p. 659.)

[8] «(...) und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen (...).» (*Kritik der reinen Vernunft*, B, p. 661.)

Queda todavía un punto oscuro. ¿Por qué las categorías tienen valor objetivo? Porque un objeto no es sino un conjunto de fenómenos enlazados por leyes necesarias. El eje de la deducción es esta idea de objeto: «objeto es aquello en cuyo concepto es resumido lo múltiple de una intuición dada» [9]. Para que esto aparezca evidente es preciso sobreentender la idea de necesidad de esta «unificación»; pero esto es evidente, porque de lo contrario sólo tendríamos un juego de la imaginación puramente subjetivo. Si se admite esa definición de objeto, todo está resuelto. Por eso Vleeschauwers, que ha dedicado tres grandes volúmenes a la deducción trascendental, afirma que no obstante sus vueltas y revueltas, sus oscuridades y complicaciones, la deducción es en el fondo cuasi-tautológica. Las categorías poseen valor objetivo porque componen objetos con los fenómenos.

Obtenemos el mismo resultado partiendo de la definición de experiencia. En realidad, Kant ofrece varias. A veces llama experiencia a la simple percepción; pero el concepto propiamente crítico es éste: «la experiencia es un conocimiento mediante percepciones enlazadas» [10], se entiende que enlazadas de un modo necesario. De ahí se sigue directamente que las categorías son «las condiciones de posibilidad de la experiencia» y son, por tanto, valederas *a priori* para todos los objetos de la experiencia. No hace falta añadir que sólo un kantiano admitirá semejante definición de la experiencia.

4. CONCLUSIONES

Por la deducción trascendental queda fundado y limitado a la vez el uso de los conceptos puros del enten-

---

[9] «Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist.» (*Kritik der reinen Vernunft*, B, p. 662.)

[10] «(...), da Erfahrung Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen ist (...).» (*Kritik der reinen Vernunft*, B, p. 678-679.)

dimiento. La deducción trascendental viene a justificar la física y a condenar la metafísica; Kant no lo afirma expresamente, pero ésta es su consecuencia.

La ciencia de la naturaleza supone, como condición de su posibilidad, que existan leyes naturales, y que estas leyes sean asequibles a nuestro conocimiento. Kant entiende por ley natural, no una asociación habitual, como Hume, sino una asociación necesaria, como se da de modo ejemplar en la mecánica celeste de Newton. Ahora bien, existen leyes naturales gracias a que el entendimiento humano establece el nexo entre los fenómenos. Kant tiene conciencia de la paradoja que formula, mas no retrocede ante ella: «Somos nosotros mismos quienes introducimos el orden y la regularidad en los fenómenos que llamamos Naturaleza, y no podríamos descubrirlos si la propia índole de nuestra mente no los hubiera establecido originariamente» [11]. «Por exagerado y absurdo que parezca afirmar que el entendimiento es el origen de las leyes de la naturaleza y de su unidad formal, tal aserción no deja de ser exacta y acorde con la experiencia» [12].

La razón es evidente: si los fenómenos son simples representaciones, sólo pueden adquirir el carácter de leyes del sujeto donde tienen su asiento. El entendimiento es «creador *(Urheber)* de la experiencia», y creador de la Naturaleza *formaliter spectata.* Podemos así conocer *a priori* las leyes generales de la naturaleza. Hay, sin duda, toda una serie de leyes particulares que sólo pueden ser conocidas *a posteriori,* pero no son más

---

[11] «Die Ordnung und Regelmässikeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hin-eingelegt.» (*Kritik der reinen Vernunft,* A, p. 134.)

[12] «So übertrieben, so widersinnig es also auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig, und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung.» (*Kritik der reinen Vernunft,* A, p. 135.)

que determinaciones particulares de las leyes puras del entendimiento.

Las categorías poseen, por tanto, valor objetivo en cuanto son aplicadas a los fenómenos. Pero la contrapartida es que no son valederas fuera del campo de la experiencia posible. Esta tesis no hace sino confirmar lo que ya sabíamos: los conceptos sin intuición son vanos, no nos dan a conocer nada, y la única intuición de que disponemos es la intuición sensible.

Sólo resta sacar las consecuencias. La primera es que es preciso distinguir entre *pensar* y *conocer*. Kant sostiene que cabe pensar mediante conceptos vacíos, es decir, sin objeto; se puede pensar cualquier cosa con tal de evitar la contradicción, porque entonces no habría pensamiento. Y este punto es importante, porque da acceso a ciertos pensamientos metafísicos. Para transformar un pensamiento en conocimiento, se requiere la intuición, y más concretamente una intuición empírica por la que se nos dan los fenómenos. De donde se sigue la conclusión bastante curiosa de que las matemáticas puras, que son ciencia, no son conocimiento; sólo llegan a serlo cuando pueden aplicarse a intuiciones empíricas.

En cuanto a la metafísica, nunca puede ser conocimiento, puesto que su objeto está por definición más allá de toda experiencia posible. La fórmula clave es: «El título pomposo de ontología debe dejar paso al título modesto de analítica del entendimiento». En efecto, el inventario sistemático de los conceptos puros es al mismo tiempo una exposición de las leyes del ser —del ser tal como puede ser conocido por nosotros—. Este sistema es denominado por Kant «filosofía trascendental» y también «metafísica de la naturaleza». Está claro, pues, que la metafísica que se rechaza es la ontología wolfiana, y que la filosofía trascendental es la metafísica futura que Kant se propone presentar como ciencia.

De hecho, Kant no consiguió realizar su proyecto. Como podía suponerse, sus discípulos intentaron la aventura. La única que Kant llegó a conocer personalmente fue la de Fichte, a quien desautorizó públicamente en su *Declaración* de 1799.

IV

CRITICA DEL JUICIO
(Analítica de los principios)

La segunda parte de la Analítica trata de la aplicación de los conceptos puros a los fenómenos. Ahora bien, esta actividad proviene de una facultad especial que Kant llama facultad de juzgar. No hay que confundir, pues, el entendimiento, que a veces se define como la facultad o capacidad de juzgar *(Vermögen zu urteilen)*, con la facultad de juzgar en cuanto facultad del juicio *(Urteilskraft)*. Podíamos escribir en el primer caso: facultad *de* juzgar; y en el segundo: facultad-de-juzgar. La palabra *Urteilskraft* suele traducirse por *juicio*, como lo hemos hecho en el título, pero es un nuevo equívoco, y peor que el anterior, porque el término «juicio» se toma entonces no en el sentido propio de acto de afirmar, sino en el sentido que posee en la expresión «tener buen juicio»: ser capaz de aplicar una regla general a casos concretos.

Si el juicio es una facultad distinta del entendimiento, se manifiesta una fisura bastante grave en la arquitectura de la *Crítica*, porque las definiciones no hacen prever en absoluto la introducción de esta nueva facultad.

Kant anuncia dos capítulos: uno sobre los esquemas, y otro sobre los principios. Pero añade, sin duda a modo de conclusión, un tercer capítulo sobre la distinción entre fenómenos y noumenos, y además un apéndice sobre los «conceptos de la reflexión».

1. LOS ESQUEMAS

Kant ha distinguido tan perfectamente entre la sensibilidad y el entendimiento, que encuentra dificultad para explicar el enlace de los conceptos puros con las intuiciones. Sin embargo, este enlace es indispensable para constituir un conocimiento.

La solución del problema se confía al «esquematismo de los conceptos puros del entendimiento». En efecto, entre los dos términos extremos, que son heterogéneos, se requiere un término medio que sea homogéneo a ambos. Este término medio es el esquema.

Un esquema es un producto de la imaginación. Volvemos así a encontrar esta facultad, cuyo estatuto es muy indeciso precisamente porque hace de intermediario entre la sensibilidad y el entendimiento.

Mas el esquema, aunque sea producido por la imaginación, no es una imagen, ya que la imagen es representación empírica de un objeto determinado. El esquema es una representación *a priori*, es la representación de un proceso general de la imaginación, es decir, de un método para proporcionarle a un concepto su imagen. Kant dice también que el esquema es «como un monograma de la imaginación pura *a priori*» [1]. Como todos los fenómenos están en el tiempo, el esquema es una determinación del tiempo correspondiente a las categorías: la serie del tiempo (para las categorías de la cantidad), su contenido (cualidad), su orden (relación) y su conjunto (modalidad).

---

[1] Bas Bild ist (...) das Schema sinnlicher Begriffe (...) gleichsam «ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori (...)» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 145.)

Esta doctrina es ciertamente muy ingeniosa, pero también bastante oscura. Kant la ilustra mediante algunos ejemplos. Así, el esquema de la sustancia es la *permanencia* de un fenómeno o, en otras palabras, la categoría de sustancia sólo puede aplicarse a un fenómeno que perdura mientras los otros cambian. El esquema de la causalidad es la *sucesión* regular de los fenómenos: la categoría de causalidad sólo se puede aplicar a fenómenos que se suceden siempre el uno después del otro. El esquema de la necesidad consiste en la existencia de un fenómeno *en todo tiempo.*

El esquema es así, para una categoría, a la vez restrictivo y realizador: indica su punto de aplicación, excluyendo los demás. Volviendo a la categoría de sustancia, Kant explica su significado en el sentido de «algo que sólo puede ser concebido como sujeto» [2]; mas con esta representación nada podemos hacer, pues no indica qué determinación debe tener este «algo» para existir como sujeto primordial. El esquema de la permanencia delimita el ámbito donde la categoría puede ser aplicada.

Kant ha dado así un paso más en la eliminación de la metafísica. Porque —para tomar el ejemplo anterior— se aplica la categoría de sustancia a un fenómeno que *no* es una sustancia.

2. LOS PRINCIPIOS

Se presupone que un principio es el origen de otros juicios, y no está a su vez fundado en un conocimiento más general. Por ser necesario y universal, deriva *a priori* del entendimiento.

---

[2] So würde z. B. Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegliesse, nichts weiter als «ein Etwas bedeuten, das als Subjekt, (ohne ein Prädikat von etwas anderem zu sein) gedacht werden kann.» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 149.)

El principio supremo de los juicios analíticos es el principio de contradicción. Es además la condición universal, aunque sólo negativa, de todos los juicios, porque si un juicio es intrínsecamente contradictorio, en realidad no es nada.

El principio supremo de todos los juicios sintéticos *a priori* es la experiencia posible. Esto significa que tales juicios sólo poseen verdad si son referidos a un objeto que puede ser dado por la experiencia. Esto es, en efecto, lo que se sigue de la deducción trascendental. Y si Kant habla de la experiencia posible, es porque la experiencia actual de un sujeto es sumamente limitada.

Tras estas afirmaciones generales, Kant confecciona un cuadro de los principios, calcado en el cuadro de las categorías: *axiomas de la intuición* (para las categorías de la cantidad), *anticipaciones de la percepción* (cualidad), *analogías de la experiencia* (relación) y *postulados del pensamiento empírico* (modalidad). Para las dos primeras clases, que denomina «principios matemáticos», Kant ofrece sólo una fórmula general. Para las dos últimas, que denomina «principios dinámicos», ofrece una fórmula correspondiente a cada categoría. Y lo que es más interesante: provee a cada principio de una pequeña deducción trascendental particular. He aquí los puntos principales de la teoría:

Axiomas de la intuición: «Todos los fenómenos son, según su intuición, magnitudes extensivas»[3]. La prueba es muy sencilla. Los fenómenos son necesariamente espacio-temporales, como ha demostrado la Estética.

Anticipación de la percepción: «En todos los fenómenos, lo real, que es el objeto de la sensación, posee una magnitud intensiva, o sea un grado»[4]. Este principio y

---

[3] «Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Grössen.» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 159.)

[4] «In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse, d. i. einen Grad.» (*Kritik der reinen Vernunft*, B, p. 162.)

su prueba se inspiran en la teoría leibniziana de las «pequeñas percepciones»: la conciencia (empírica) puede menguar, sin anularse nunca.

Analogías de la experiencia: «Todos los fenómenos están, según su existencia, *a priori* bajo las reglas de las determinaciones de su relación unos con otros en un tiempo»[5]. Prueba: de lo contrario no pertenecerían a la experiencia, que es un conjunto de fenómenos enlazados por leyes.

Primera analogía: principio de la permanencia: «Todos los fenómenos contienen lo permanente (sustancia) como el objeto mismo»[6]. En efecto, una sucesión sólo puede ser percibida mediante un punto de referencia permanente; sin éste, no existiría la relación temporal.

Segunda analogía: principio de la producción: «Todo lo que ocurre (comienza a ser) supone algo anterior a lo cual sigue según una regla»[7]. A esto se reduce la causalidad en el kantismo: una sucesión regular de fenómenos. El término «producción» queda despojado de su sentido, pues un fenómeno no puede producir otro, y se llama causa si precede a otro necesariamente. Y es esta necesidad la que confiere objetividad a la sucesión subjetiva de las representaciones en la conciencia.

Tercera analogía: principio de la comunidad: «Todas las sustancias, por cuanto son simultáneas, están en universal comunidad (es decir, acción recíproca mu-

---

[5] «Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses unter einander in einer Zeit.» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 170.)

[6] «Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst (...)» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 174.)

[7] «Alles, was geschieht (anhebt zu sein) setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 180.)

tua)»[8]. También el término acción, al igual que el de producción, queda despojado de su sentido. El principio enuncia solamente que cabe pasar de un fenómeno a otro en virtud de una ley necesaria, e inversamente, porque en esto consiste justamente el criterio de la simultaneidad.

Postulados del pensamiento empírico: Kant desciende a detalles, mas sin dar nombre a cada postulado. Es *posible* lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (intuición y conceptos puros). Es *real* lo que concuerda con las condiciones materiales de la experiencia (las sensaciones). Es *necesario* aquello cuyo acuerdo con lo real está determinado según las condiciones generales de la experiencia.

Los puntos principales son los siguientes. En primer lugar, es preciso distinguir entre la posibilidad lógica y la posibilidad real. La primera consiste en la ausencia de contradicción interna dentro de un concepto; es la única posibilidad que tuvo presente Leibniz. Para Kant tal posibilidad es una condición necesaria, mas no suficiente, porque un concepto queda vacío si no dice relación a la experiencia.

En segundo lugar, no es posible conocer la realidad de algo sin alguna percepción, sea la percepción del objeto mismo, sea de algún otro con el que está relacionado. De aquí se sigue que en el concepto de una cosa no cabe hallar ningún carácter de su existencia. Este es un punto importante del kantismo, que lo diferencia de toda especie de racionalismo al estilo de Hegel. Este punto contiene en germen la refutación de la «prueba ontológica», que pretende demostrar la existencia de Dios por el análisis de su concepto.

En la segunda edición, Kant añade aquí una *refutación del idealismo.* No era indispensable, pero es in-

---

[8] «Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung unter einander).» (*Kritik der reinen Vernunft,* A, p. 196.)

teresante porque permite comprender mejor su propia posición.

Kant distingue dos formas de idealismo: el idealismo *dogmático* de Berkeley y el idealismo *problemático* de Descartes. El primero niega la existencia de las cosas fuera de nosotros en el espacio. El segundo considera esta existencia dudosa e indemostrable, y sólo admite como indubitable el *cogito,* es decir, la experiencia interna del pensamiento.

Al leer esta página el historiador no puede menos de asombrarse. Es la primera vez que la etiqueta de idealismo es aplicada a Berkeley, quien denominaba su doctrina «inmaterialismo». ¿Y Kant no había leído la *Sexta meditación?* Descartes demuestra en ella la existencia del mundo material como sustancia extensa. Hay que decir, con todo, que ninguno de los sucesores de Kant quedó satisfecho de su demostración.

Kant estima que el idealismo dogmático ya está refutado en la Estética. Aquí toma en consideración el idealismo problemático. Se propone así demostrar que la misma experiencia interna sólo es posible gracias a la experiencia externa.

Es muy sencillo. Yo tengo conciencia de mi existir en el tiempo. Mas una sucesión sólo puede ser percibida mediante un punto de referencia permanente. Ahora bien, eso permanente no puede hallarse en mí, donde todo fluye. Por consiguiente, es una cosa fuera de mí. Luego la conciencia de mi propia existencia sólo es posible si tengo conciencia inmediata de otra cosa fuera de mí en el espacio. La experiencia externa precede, pues, lógicamente a la experiencia interna.

¿Hemos escapado al idealismo? No, porque las cosas percibidas fuera de mí no son más que fenómenos, es decir, representaciones, y el espacio mismo está en mí como una forma de mi sensibilidad. Por eso Kant puede afirmar que tengo *conciencia* de cosas *fuera de mí.* La expresión debe tomarse en su sentido estricto. Sería contradictoria en una filosofía realista, pero es

evidente en el idealismo, donde se califican de exteriores los fenómenos situados en el espacio. Esta refutación del idealismo (problemático) es, pues, uno de los pilares del idealismo (trascendental).

El tercer postulado versa sobre la necesidad en la existencia, no sobre la necesidad lógica en la conexión de los conceptos. Pero la necesidad de la existencia no puede ser conocida por conceptos; sólo puede conocerse por el nexo con aquello que es percibido. Concierne, pues, a las relaciones de los fenómenos según la ley de causalidad, y es siempre hipotética (*si* esto existe, aquello también existe necesariamente).

3. FENOMENOS Y NOUMENOS

Este capítulo es la conclusión de toda la Analítica. Esta ha demostrado que el uso de las categorías y de los principios que de ellas derivan no puede ser nunca *trascendental*, sino que sólo puede ser *empírico*. La palabra trascendental posee aquí un sentido totalmente nuevo: equivale a *trascendente* y significa: más allá de toda experiencia posible. El uso trascendental del entendimiento consiste en pensar cosas que no pueden ser dadas en ninguna experiencia. El uso empírico consiste en aplicar las categorías a los objetos de una experiencia posible, es decir, a los fenómenos.

Pero el concepto de fenómeno comporta una relación a algo que no es en sí un fenómeno. En el segundo Prólogo Kant había ya afirmado: «Pues si no, se seguiría la proposición absurda de que habría fenómeno sin algo que aparece»[9]. Como los fenómenos son los objetos de la sensibilidad, lo que no es fenómeno puede ser calificado de objeto del entendimiento, o noumeno. Y como la intuición es la única función mental que

[9] «Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.» (*Kritik der reinen Vernunft*, B, p. 23.)

presenta objetos, los noumenos son el objeto de una intuición intelectual. Nos encontramos así con la distinción platónica entre el *mundo sensible* y el *mundo inteligible.*

El noumeno no debe ser confundido con el objeto trascendental. Este es el correlato objetivo de la conciencia pura, la proyección en los fenómenos de la unidad de la conciencia que unifica en un objeto lo múltiple de la intuición sensible. Contribuye, pues, de modo esencial al conocimiento, haciendo que sea objetivo, es decir, que sea simplemente conocimiento. El noumeno, en cambio, no es para nosotros objeto de conocimiento. El noumeno es pensado, pero no es conocido. Este es el punto capital.

Hay que distinguir, en efecto, el noumeno en sentido negativo y positivo. En sentido negativo, el noumeno es una cosa *que no es objeto* de intuición sensible. En sentido positivo, es una cosa *que es objeto* de una intuición no-sensible. Como nosotros no gozamos de otra intuición que la sensible, no podemos conocer nada de los noumenos. Nuestras categorías pueden ir más allá de la intuición sensible, pero entonces son simples pensamientos sin valor objetivo.

En fin de cuentas, el concepto de noumeno es *problemático.* Esto significa: 1.°, que él no es contradictorio, porque no se puede asegurar que la intuición sensible sea el único modo posible de intuición. 2.°, que es necesario como concepto limitativo, a fin de que el conocimiento no se extienda más allá de los fenómenos. Y 3.°, que apunta más allá de los fenómenos, a un ámbito que para nosotros queda vacío.

Esta explicación era, si no necesaria, al menos útil para hacer comprender el sentido de las cosas en sí en el sistema kantiano. Las cosas en sí son desde el principio requisito necesario para producir las impresiones sensibles. Su nombre indica su tipo de existencia: existen en sí y no en nosotros, como los fenómenos. A nivel del entendimiento se denominan noumenos,

porque serían el objeto de una intuición intelectual, si estuviéramos dotados de ésta. Al faltarnos la intuición intelectual, sólo poseemos de ellos un concepto negativo y problemático, que nunca puede transformarse en conocimiento.

Una de las paradojas del lenguaje kantiano es llamar inteligibles justamente a cosas que no son objetos de nuestra inteligencia. Y no deja de ser una reducción el negar el nombre de conocimiento a juicios negativos como: el noumeno no es sensible, no está en el espacio y en el tiempo, no está sujeto a la ley de causalidad, etc. Pero Kant considera importante reservar así un lugar vacío, pues su intención es llenarlo, al menos en ciertos puntos (el alma, la libertad, Dios), mediante un acto de fe proveniente de la razón práctica.

V

LA RAZON Y SUS IDEAS (Dialéctica trascendental)

La Dialéctica puede considerarse, según se prefiera, como la parte principal de la Crítica, o como un apéndice inútil. La Dialéctica, en efecto, es una crítica de la razón y tal vez da el título a toda la obra, siendo las partes precedentes meros preliminares. Y materialmente es la parte más extensa. Pero al mismo tiempo es inútil, porque sus conclusiones han quedado establecidas anteriormente, en particular una vez que la deducción trascendental ha mostrado que todo conocimiento posible se limita a los fenómenos. Porque de esta tesis se sigue la imposibilidad de una metafísica dogmática.

La dialéctica no es para Kant la teoría del razonamiento probable, como en Aristóteles. La dialéctica es una «lógica de la apariencia»[1] o, tal vez mejor, de la ilusión *(Schein)*. Naturalmente, no en el sentido de que fomenta la ilusión sino, al contrario, en el sentido de que la denuncia, a fin de preservar de ella a la razón.

La ilusión que se denuncia aquí no es empírica (como las ilusiones ópticas) ni lógica (como los paralogis-

[1] «Logik des Scheins» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 260).

mos), sino trascendental. La ilusión trascendental consiste en que la razón tiende por naturaleza a emitir juicios trascendentes, es decir, juicios que van más allá de toda experiencia posible, y a considerarlos como objetivos. Se trata de una ilusión natural y, por tanto, inevitable. Esta es una ilusión que no puede evitarse, como tampoco podemos evitar que el mar nos parezca más alto en medio de su extensión que en la playa... como el astrónomo no puede evitar que la luna le parezca más grande a su salida, aun cuando no se deja engañar por esta ilusión»[2].

La dialéctica, pues, no puede suprimir la ilusión; sólo debe descubrirla e impedir que nos engañe.

La sede de la ilusión trascendental es la razón.

1. LA RAZON

«Todo nuestro conocimiento empieza por los sentidos; de aquí pasa al entendimiento, y termina en la razón. Sobre ésta no hay nada más alto en nosotros para elaborar la materia de la intuición y ponerla bajo la suprema unidad del pensamiento»[3].

¿Qué es, pues, la razón? Desde el punto de vista lógico, la definición es fácil: es la *facultad de razonar*. Mas cabe preguntar: ¿cuál es la función del razonamiento? Deducir, pero más concretamente enlazar juicios según la relación de principio a consecuencia o, más concretamente aún, reducir a un pequeño número

---

[2] «Eine Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, so wenig als wir es vermeiden können, dass uns das Meer in der Mitte nicht höher scheine, wie an dem Ufer, weil wir jene durch höhere Lichtstrahlen als diese sehen, oder noch mehr, so wenig selbst der Astronom verhindern kann, dass ihm der Mond im Aufgange nicht grösser scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird.» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 263.)

[3] «Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen.» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 264.)

de principios la gran variedad de los conocimientos producidos en el entendimiento. La razón, pues, se sirve de los principios para establecer la unidad suprema en nuestros conocimientos, de suerte que podemos quizá definir la razón como la *facultad de los principios.*

En este punto surge una dificultad, porque el entendimiento posee ya sus principios. ¿Qué es lo que diferencia a los principios de la razón *(Prinzipien)* de los principios del entendimiento *(Grundsätze)*? Digamos de paso que no debemos confiarnos demasiado a las palabras, ya que, después de haberlas distinguido, Kant las confunde a menudo. De todos modos, de sus explicaciones resulta lo siguiente: un principio de la razón no es una proposición primera, como el principio de contradicción. El principio de la razón es una condición primera; es, por tanto, algo *incondicionado.*

La razón se guía por la máxima de que si se da lo condicionado, se da también toda la serie de sus condiciones y, por consiguiente, también un primer término que es en sí incondicionado. Así Kant recoge a su modo el principio aristotélico de que no es posible proceder al infinito en la serie de causas o, más brevemente, «hay que detenerse». La diferencia es que para Aristóteles esta necesidad es ontológica antes que racional, mientras que para Kant se trata sólo de una exigencia de la razón.

Por eso el problema de Kant consiste en saber si esta máxima posee o no valor objetivo. ¿Es trascendental o simplemente lógica? ¿Tenemos derecho a concluir la realidad de lo incondicionado porque la razón tiene necesidad de lo incondicionado, o bien lo incondicionado es sólo un medio para poder ordenar nuestros conocimientos, y satisfacer así la razón?

2. LAS IDEAS

La razón no sólo tiene un uso lógico, sino también un uso que Kant llama real o trascendental. Estos térmi-

nos pueden inducir a error. Lo que Kant quiere significar es que la razón es el origen de ciertos conceptos que son análogos a las formas de la sensibilidad y a los conceptos puros del entendimiento. Les da el nombre de ideas, haciendo referencia a Platón, pero despojando este término del sentido realista que tenía en aquél. Al proceder así, Kant se considera más platónico que Platón porque —dice— «no es nada extraordinario... entender a un autor... mejor que lo que él mismo se entendió»[4]. —Semejante convicción abre evidentemente la puerta a todas las fantasías.

¿Qué queda de la idea platónica si no es un ser real, existente en sí, más real que las cosas del mundo sensible? Un concepto proveniente de la razón y al que no corresponde objeto alguno que pueda ser dado por los sentidos. De esta definición derivan dos consecuencias. La primera es que sólo la razón puede entrar en la esfera meta-física. La segunda, que la razón no puede conocer nada, puesto que no le es dado ningún objeto. Por tanto, una vez más la suerte de la metafísica está echada.

Es preciso ahora componer un cuadro sistemático de las ideas, análogo al de las categorías. Para descubrir las categorías, Kant partía de los juicios, ya que el entendimiento es la facultad *de* juzgar. Para descubrir las ideas, parte de los razonamientos, pues la razón es la facultad de razonar.

Ahora bien, hay tres tipos de razonamiento, correspondientes a las tres categorías de la relación: razonamiento categórico, hipotético y disyuntivo. Cada razonamiento tiene su propio «incondicionado». Para el primero es un sujeto que no es ya predicado de nada, para el segundo una hipótesis que no supone a su vez

---

[4] Ich merke nur an, «dass es gar nichts Ungewöhnliches sei, (...) einen Verfassersogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand.» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 274.)

nada, para el tercero un agregado de miembros de la división que nada deja detrás de sí.

Todo esto se comprende bastante bien. Pero lo que sigue desconcierta un tanto. Porque el sujeto absoluto es el alma, la hipótesis absoluta es el mundo, y el agregado absoluto es Dios. La intención de Kant es clara: quiere recuperar las tres partes de la «metafísica especial» de Wolff, a saber, la psicología racional, la cosmología racional y la teoría natural. Y para recuperarlas quiere mostrar que no son invenciones arbitrarias, sino que emanan *a priori* de la razón. Lo que resulta de una extrema sutileza es la explicación: el mundo, ¿una hipótesis?; Dios, ¿un agregado, condición suprema del razonamiento disyuntivo?

Nos contentaremos con una presentación simplificada, simplista tal vez, mas no falsa. El conjunto de los fenómenos de la experiencia interna se unifica mediante la idea de alma, el conjunto de los fenómenos de la experiencia externa mediante la idea de mundo, y ambas esferas se reducen a una mediante la idea de Dios. El inconveniente de esta presentación es que deja escapar un punto que para Kant es esencial, a saber, la relación de cada idea a un tipo de razonamiento.

3. FUNCION DE LAS IDEAS

Ahora estamos en condiciones de precisar la función de las ideas en el conocimiento, aun cuando Kant sólo nos ofrece estas indicaciones en un Apéndice a la Dialéctica.

La doctrina se condensa en dos calificativos: las ideas poseen una función *reguladora* y no *constitutiva*.

Que las ideas no admiten un uso constitutivo significa que, a diferencia de las categorías, son incapaces de constituir un objeto con los fenómenos. Esto es evidente, porque los sentidos no pueden ofrecer nada que corresponda a las ideas. Pero en Kant el término «ob-

jeto» es terriblemente equívoco, como hemos podido ya advertir. Está claro que las ideas no pueden constituir un objeto objetivo —valga la expresión—. Mas poseen, no obstante, un objeto: el alma, el mundo, Dios. Para designar este objeto que no es objetivo, Kant emplea la expresión «*objeto en idea*». Según esta nueva terminología, la ilusión trascendental consiste en creer que un «objeto en idea» es un objeto.

El uso de las ideas es regulador. Esto significa que la idea sirve, como sabemos, para conferir toda la unidad posible a los conocimientos particulares provenientes del entendimiento. Para lograrlo, la razón dirige al entendimiento hacia un punto donde convergen todas sus líneas de exploración. Este punto no es real sino ideal, como un «foco imaginario» que se encuentra detrás del espejo donde todos los rayos luminosos parecen converger. La unidad así obtenida es la unidad de un sistema cuyo único valor consiste en satisfacer a la razón.

Esta unidad no carece, con todo, de utilidad para el propio entendimiento, porque orienta su búsqueda y le proporciona un cierto número de principios, que Kant llama *máximas*, para distinguirlos de los principios del entendimiento. Se trata de principios comúnmente recibidos en filosofía, «sentencias de la sabiduría metafísica». Son tres: no hay que multiplicar los seres sin necesidad (principio conocido como «navaja de afeitar» de Ockham); no hay que minimizar temerariamente la variedad de las especies; la naturaleza no produce saltos (principio característico de la filosofía de Leibniz). En el fondo, lo que la razón supone es que se da finalidad en la naturaleza; mas este punto sólo será desarrollado en la tercera *Crítica*, la *Crítica del juicio*, y entonces la suposición de una finalidad natural le será sustraída a la razón, para quedar adscrita al juicio reflexivo.

Así, pues, el entendimiento guiado por la razón debe proceder *como si* los «objetos en idea» fueran reales,

como si todos los fenómenos internos provinieran de una sustancia pensante, como si todos los fenómenos externos se anudaran en el mundo, como si los fenómenos del mundo sensible provinieran de una inteligencia suprema.

Así se instaura en el seno del idealismo una especie de orientación de la ciencia por la metafísica.

VI

CRITICA DE LA PSICOLOGIA RACIONAL (Paralogismos de la razón pura)

Lo que Kant tiene en su mente es una psicología auténticamente *racional*, a saber, una psicología que no toma nada de la experiencia, sino que se desarrolla totalmente *a priori*. «Yo no aspiro a saber acerca del alma nada más que lo que pueda inferirse, independientemente de toda experiencia (...), de ese concepto *yo*, en cuanto se presenta en todo pensamiento» [1]. «*Yo pienso* es, pues, el único texto de la psicología racional. De él debe ésta extraer todo su saber» [2].

El *yo pienso* o el *cogito*, en Kant, no es una experiencia, aunque él mismo le haya dado un sentido empírico en su refutación del idealismo. Tampoco es una intuición intelectual como en Descartes. Se trata de un mecanismo lógico del conocimiento, del principio de unidad de las representaciones. Y Kant deja de lado la

---

[1] «Ich, (...) wenn ich von der Seele nichts weiter zu wissen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung (...) aus diesem Begriffe 'Ich', sofern er bei allem Denken vorkommt, geschlossen werden Kann.» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 293.)

[2] «'Ich denke' ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sich ihre ganze Weisheit auswickeln soll.» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 294.)

cuestión de la existencia; no busca, como Descartes, pasar del *cogito* al *sum*, del *pienso* al *existo*, sino sólo deducir las propiedades del *yo*. «La proposición 'yo pienso' se toma aquí sólo problemáticamente; no en cuanto pueda contener una percepción de una existencia (el *cogito, ergo sum*, de Descartes) sino según su mera posibilidad, para ver qué propiedades pueden fluir de esta tan simple proposición con relación al sujeto de la misma (existan o no)» [3].

Así, aunque Kant se aparta de Descartes, queda prisionero del cartesianismo. No tiene en cuenta la posibilidad de definir el alma de modo diferente y mejor que como sustancia pensante, a saber, como principio de vida de un cuerpo organizado, siendo el alma humana un caso particular y señalado de un concepto más amplio. Es verdad que entonces la psicología racional no sería ya racional en el sentido kantiano; pero quedaría mucho mejor orientada.

Según el orden de las categorías, el alma posee cuatro propiedades: es una sustancia, es simple, es idéntica y está en relación con objetos del espacio. El tema general de la crítica es éste. Es indudable que *pensamos* el yo como sujeto primero o sustancia, como simple, como idéntico y como distinto del cuerpo. Estas son proposiciones analíticas. Mas estos pensamientos no pueden convertirse en conocimientos, porque falta la intuición que les prestaría un objeto. No cabe afirmar, por tanto, que el yo *es* una sustancia. El tránsito del pensamiento al ser, que pretende realizar la psicología racional, es un paralogismo. Y puesto que hay cuatro propiedades del yo, hay cuatro paralogismos.

---

[3] «Der Satz 'Ich denke' wird aber hierbei nur problematisch genommen; nicht sofern er eine Wahrnehmung von einem Dasein enthalten mag (das cartesianische 'cogito, ergo sum'), sondern seiner blossen Möglichkeit nach, um zu sehen, welche Eigenschaften aus diesem so einfachen Satze auf das Subjekt desselben (...) fliessen mögen.» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, páginas 296-297.)

1. PARALOGISMO DE LA SUSTANCIALIDAD

La crítica de Kant apunta claramente a Descartes, que definía al alma como *res cogitans*, «una sustancia cuya esencia toda consiste en pensar». Ahora bien, según Kant, Descartes tiene razón sobre un punto: en todo pensamiento, el yo es el sujeto de inherencia de los pensamientos, el cual no puede servir a su vez como determinación de otra cosa. Así, cada yo debe considerarse como una sustancia cuyos accidentes son los pensamientos.

Mas no cabe concluir de ahí que yo sea una sustancia, «que como ser pensante yo dure por mí mismo sin nacer ni morir, por naturaleza»[4]. Puede advertirse que Kant restringe mucho el concepto de sustancia: lo restringe a la sustancia espiritual y lo asimila probablemente a la mónada de Leibniz, que éste caracterizaba en los mismos términos. Puesto que se trata del alma, esta concepción es admisible, mas perturba el buen orden del sistema, porque anticipa la simplicidad.

El paralogismo consiste aquí en un abuso de la categoría de sustancia, al no haberse tomado ninguna experiencia como base de la proposición. Y en realidad, ninguna experiencia puede ofrecer la permanencia que sería necesaria para la aplicación de la categoría, ya que la experiencia interna es temporal. Sin duda, en todo pensamiento está presente el yo, como ha mostrado la deducción trascendental; pero este yo es la conciencia pura, que es una forma vacía, un «sujeto lógico» que no proporciona ningún conocimiento del sujeto en sí.

2. PARALOGISMO DE LA SIMPLICIDAD

Es cierto que la representación *yo* no contiene en sí ninguna diversidad; la proposición *yo soy simple* es,

---

[4] «(...)ich, als denkend Wesen, für mich selbst fortdaure, natürlicherweise weder entsche noch vergehe (...)» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 298).

por tanto, analítica. Pero la simplicidad de la representación del sujeto no nos da un conocimiento de la naturaleza simple de este sujeto. Pues si la representación *yo* es simple, es porque hace abstracción de las cualidades del sujeto y está vacía de contenido. Es sólo una forma y, como ha dicho muy bien Kant, un sujeto lógico.

Para fundar el juicio sintético «el alma es simple en sí, por naturaleza», se requiere una intuición de la simplicidad, sea una intuición intelectual que no poseemos, o una intuición sensible, es decir, una experiencia. Pero la experiencia interna es temporal, sólo revela lo «múltiple», una multiplicidad de fenómenos sucesivos.

Si se afirma que el alma es simple, es para distinguirla de los cuerpos, que son compuestos. Ahora bien, en el plano de los fenómenos la distinción entre el alma y el cuerpo es evidente, ya que los cuerpos están en el espacio, y los fenómenos internos no lo están. Pero aquí se trata de alma y de cuerpo en el sentido metafísico de las palabras, es decir, como seres en sí. Pero no es imposible la hipótesis de que el fundamento inteligible de los fenómenos externos que llamamos cuerpos esté dotado de pensamiento. En tal caso, el mismo ser que denominamos cuerpo en cuanto afecta a nuestros sentidos, sería en sí un ser pensante. Como no podemos saber nada de este fundamento inteligible, no podemos saber si el alma se distingue esencialmente del cuerpo.

Una de las ventajas, o inconvenientes, del agnosticismo es que cabe afirmar cualquier cosa sobre aquello que se desconoce.

3. PARALOGISMO DE LA PERSONALIDAD

Lo que hay de interesante en este parágrafo no es la crítica, que es idéntica a las precedentes, sino la defi-

nición de persona: «el ser que posee conciencia de su identidad numérica en diferentes intervalos de tiempo, es una persona»[5].

Cuando la crítica examina una tesis metafísica, deberíamos esperar que tome en consideración una definición metafísica. Pero esta definición de Kant es puramente psicológica o empírica. ¿Es constitutiva de la persona la identidad de la conciencia a través del tiempo? ¿Qué ocurre cuando la conciencia desaparece en el sueño, en el desvanecimiento o en la amnesia?

Este tercer paralogismo concierne, pues, a la permanencia del yo, y no se distingue apenas del primero. También la crítica es la misma. La identidad de la conciencia es una condición formal de todo pensamiento y de todo conocimiento. Pero se trata de una identidad lógica, que no prueba la identidad real del yo en sí mismo. Porque pudiera ocurrir que el yo fluya al igual que los demás pensamientos a los que sirve de conexión, que cambie completamente y que el sujeto posterior conserve los pensamientos del precedente.

El agnosticismo permite formular cualquier afirmación; pero la hipótesis de un yo que conserva los pensamientos de otro parece francamente absurda.

4. PARALOGISMO DE LA IDEALIDAD DE LA RELACION EXTERIOR

El cuarto paralogismo es muy interesante, porque ofrece a Kant la oportunidad de precisar la naturaleza de su idealismo. La crítica va dirigida explícitamente contra Descartes quien, según Kant, pone en duda la realidad de las cosas en el espacio y sólo admite como indubitable la proposición *yo pienso*. Kant ya ha refutado anteriormente este idealismo, que llamaba

---

[5] «Was sich der numerischen Identität seiner selbst in verschiedenen Zeiten bewusst ist, ist sofern eine Person.» (*Kritik der reinen Vernunft*, A. p. 307.)

problemático. Aquí, desde otro punto de vista, distingue dos formas de idealismo: trascendental y empírico; y dos formas correspondientes de realismo. Tenemos así cuatro términos: idealismo trascendental e idealismo empírico, realismo trascendental y realismo empírico. Veamos sus definiciones.

El *idealismo trascendental* es la doctrina que considera el espacio y el tiempo, no como determinaciones de las cosas, sino como formas de nuestra sensibilidad; que considera, por tanto, los fenómenos no como cosas en sí, sino como simples representaciones.

El *realismo trascendental* considera el espacio y el tiempo como algo dado en sí, y convierte los fenómenos externos en cosas en sí, que existen independientemente de nuestra sensibilidad.

El *idealismo empírico* estima que las representaciones sensibles son insuficientes para proporcionarnos certeza sobre la realidad de las cosas en el espacio.

El *realismo empírico* admite la existencia de la materia sin necesidad de salir de la propia conciencia; admite, pues, algo más que la certeza de las representaciones en el yo, algo más que el *cogito* cartesiano.

Sentadas las definiciones, Kant muestra que el idealismo trascendental implica el realismo empírico, y que el realismo trascendental implica el idealismo empírico. Es muy fácil probarlo. Para el idealismo trascendental, los cuerpos son fenómenos, es decir, representaciones que denominamos exteriores no porque se relacionen con cosas existentes en sí fuera de nosotros, sino porque hacen referencia al espacio donde se hallan las cosas unas fuera de las otras, un espacio que está en nosotros mismos. Así la percepción prueba de modo inmediato algo real en el espacio o, más bien, la percepción se identifica con lo real.

Kant presenta el mismo razonamiento bajo otra forma. El espacio es una simple representación, como ha mostrado la Estética. Por consiguiente, lo único real que puede haber en él es lo que está representado. Y re-

cíprocamente, lo representado en el espacio, o dado por la intuición empírica, es real. Por lo demás, si no fuera real, tampoco podría ser imaginado, porque no es posible representar *a priori* el contenido de las sensaciones.

Consideremos ahora el realismo trascendental. Si los objetivos exteriores fueran cosas en sí, sería imposible conocer su realidad apoyándonos en la representación que está en nosotros. Porque, en primer lugar, de la sensación no se puede concluir la existencia de una cosa fuera de mí que sería su causa, pues la causa de la sensación podría ser interna. En segundo lugar, es evidente que no podemos sentir fuera de nosotros mismos, sino sólo dentro de nosotros. —Aquí topamos con una excelente fórmula de lo que ahora se llama el principio de inmanencia. Si la aceptamos como evidente, estamos en pleno idealismo, y cualquier otro argumento está de más.

El idealismo trascendental permite dar una solución crítica al problema de la unión de alma y cuerpo. En Descartes el problema es insoluble, porque alma y cuerpo son dos sustancias heterogéneas, *res cogitans* y *res extensa*. Kant califica (con razón) esta tesis de «dualismo grosero». En cambio, si admitimos que los cuerpos son fenómenos, el problema desaparece: la unión es la del sujeto pensante con una de sus representaciones. Pero si avanzamos más y nos preguntamos cómo es posible la intuición externa en un sujeto pensante, topamos con el misterio. «Ningún ser humano es capaz de dar contestación a esta pregunta»[6]. El problema ha quedado sólo desplazado, y en definitiva no hemos progresado nada.

Conclusión de este capítulo: «Toda la psicología racional cae por tierra, como ciencia que sobrepasa las

---

[6] «Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden (...)» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 330)

fuerzas de la razón humana»[7]. Sólo nos resta, así, estudiar nuestra alma según los datos de la experiencia interna. Este estudio, que hoy llamamos psicología introspectiva, es denominado por Kant «fisiología del sentido interno». Advierte, por otra parte, que esta disciplina no podrá nunca llegar a ser ciencia, porque las matemáticas no le son aplicables.

La crítica ha dado un resultado negativo, pero no por eso carece de utilidad. La crítica nos preserva tanto del materialismo como del «neumatismo», es decir, del espiritualismo. Sin embargo, la balanza se inclina a favor del espiritualismo, a condición de no convertirlo en una doctrina metafísica, porque la crítica establece como realidad indubitable el sujeto pensante y muestra que, si lo suprimimos, el mundo corporal se desvanecería, puesto que no es sino un conjunto de representaciones.

Pero la conciencia moral exige la inmortalidad del alma, para que sea posible la coincidencia de la virtud y la felicidad. Lo que la razón teórica no puede demostrar, la razón práctica lo afirma como postulado, mediante un acto de fe.

---

[7] «Also fällt die ganze rationale Psychologie, als eine alle Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigende Wissenschaft (...)» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 322).

VII

CRITICA DE LA COSMOLOGIA RACIONAL (La antitética de la razón pura)

El tema de este capítulo es que la razón incurre necesariamente en contradicciones insolubles cuando intenta determinar *a priori* lo que es el mundo considerado como cosa en sí.

Kant concede gran importancia a las antinomias. Las considera como el mejor medio para preservar a la razón del sueño dogmático, o para despertarla cuando ha caído en él. Si hemos de creer el testimonio de una carta tardía (1798), fue el descubrimiento de las antinomias, y no la lectura de Hume, lo que le despertó a él mismo.

La importancia de las antinomias es grande, en efecto. En la economía de la Dialéctica, el presente capítulo podría bastar, porque replantea el problema del alma desde la vertiente de la simplicidad, y anticipa el problema de Dios en cuanto ser necesario. Además, desde el punto de vista histórico este capítulo abre un camino principal. Hegel tomó la idea madre de su sistema precisamente de esta doctrina de Kant. Cuando sienta la tesis de la contradicción universal, Hegel hace referencia explícita a Kant; le reprocha sólo el no haber

descubierto antinomias más que en cosmología, cuando se dan en todos los dominios.

Una antinomia es la oposición de dos proposiciones contradictorias, la tesis y la antítesis, ambas demostradas por argumentos igualmente probativos. Una vez admitido que el mundo es lo incondicionado en la serie de condiciones de los fenómenos, Kant encuentra, siguiendo la tabla de las categorías, que hay cuatro antinomias. Su exposición constituye el *método escéptico*, porque introduce el conflicto dentro de la propia razón. Mas este procedimiento no ha de equipararse al escepticismo, porque no tiende a la duda, sino a la certeza. Una comparación entre la duda metódica de Descartes y el método escéptico de Kant no carecería de interés.

1. LAS ANTINOMIAS

Las cuatro antinomias conciernen a las relaciones entre lo finito y lo infinito. Las dos primeras, que Kant llama matemáticas, hacen referencia a la magnitud del mundo. Las otras dos, que llama dinámicas, a su existencia.

Primera antinomia.—Tesis: el mundo tiene un comienzo en el tiempo y es limitado en el espacio. *Antítesis:* el mundo no tiene comienzo ni límite, sino que es infinito en el tiempo y en el espacio.

Segunda antinomia.—Tesis: toda sustancia compuesta está constituida de partes simples. *Antítesis:* ningún compuesto consta de partes simples, y no existe absolutamente nada simple en el mundo.

Tercera antinomia.—Tesis: la causalidad según las leyes de la naturaleza no es el único principio del que pueden derivarse todos los fenómenos. Es necesario admitir una causalidad libre para la explicación de estos fenómenos. *Antítesis:* no existe la libertad, sino que

todo acontece en el mundo según las leyes de la naturaleza.

Cuarta antinomia.—Tesis: el mundo implica alguna realidad que, sea como parte o como causa, es un ser absolutamente necesario. *Antítesis:* no existe en ninguna parte un ser absolutamente necesario, ni en el mundo ni fuera del mundo, como causa de éste.

Cada miembro de las antinomias va seguido de su prueba, que es una prueba por absurdo. Esto supone un juego intelectual bastante sutil y complicado. La prueba de la tesis consiste en demostrar el carácter absurdo de la antítesis, y la prueba de la antítesis consiste en demostrar el carácter absurdo de la tesis. Por tratarse de proposiciones contradictorias, en efecto, basta mostrar el absurdo de una para legitimar a la otra. Kant se siente totalmente satisfecho de su argumentación, declara que sus pruebas son luminosas y contundentes, y garantiza su total corrección.

Como no podemos entrar en detalles, consideremos sólo la tercera antinomia, que concierne a la libertad y que es posiblemente la más interesante.

Prueba de la tesis: si la serie de las causas fuera infinita, los fenómenos nunca estarían determinados, porque lo propio de lo infinito es que no puede ser recorrido. Pero entonces no habría leyes naturales. Luego, hay que admitir una causa capaz de iniciar *por sí misma* una serie de fenómenos, es decir, una *espontaneidad absoluta.*

Prueba de la antítesis: si una causa comenzase a actuar sin estar determinada, no estaría sometida a ninguna ley. Pero las leyes son lo que constituye la naturaleza o, en otros términos, un nexo necesario es lo que constituye la objetividad de los fenómenos. Luego, una causa libre estaría fuera de la naturaleza, sería un puro ente de razón o una quimera.

¿Tenía razón Kant al garantizar el valor de sus argumentaciones? En la tesis se advierte una gran confusión. No hay dificultad en admitir el principio aris-

totélico: «es preciso detenerse». Mas la prueba conduce a una causa primera, una causa incausada, es decir, a Dios. Sólo Dios, en efecto, está dotado de espontaneidad absoluta. La prueba establece, pues, una libertad creadora, y prohíbe al mismo tiempo atribuir la libertad a ninguna criatura, incluido el hombre. Además, aun dejando de lado el carácter absoluto, ¿puede la libertad definirse como espontaneidad? No, porque toda función dotada de espontaneidad sería libre, comenzando por el entendimiento, según la concepción kantiana, o toda función vital según la concepción aristotélica. La única noción correcta de la libertad es la capacidad de *elección*, que reside en la voluntad, noción que es aplicable analógicamente al hombre y a Dios.

Por lo que hace a la antítesis, la prueba es ciertamente válida *si* se admite previamente todo el kantismo, y en particular el punto central, que es la deducción trascendental. En esta hipótesis, en efecto, una acción «ilegal», que escapa a la ley de causalidad, no puede descubrirse en ninguna experiencia, no es objetiva. Luego la libertad es una quimera. Pero ¿es necesario admitir todo el kantismo?

2. SOLUCION DE LAS ANTINOMIAS

Ante las contradicciones en que se debate la razón cuando procede dogmáticamente, el filósofo se siente quizá tentado por el escepticismo, cuyo principal argumento siempre ha consistido precisamente en las contradicciones de su adversario dogmático. Pero como las antinomias emanan de la razón, no pueden ser insolubles para esta misma razón. Tiene que haber, pues, una solución, no ciertamente dogmática, pero sí crítica. Esta consiste en considerar las cuestiones, no en sí mismas, sino desde el punto de vista del conocimiento que podemos tener de las mismas. Es decir, que la clave de las antinomias es el idealismo trascendental, con

su distinción entre fenómenos y cosas en sí. Kant llega incluso a declarar que si alguien no se hubiera dado por satisfecho con las pruebas directas ofrecidas en la Estética, encontraría aquí una prueba indirecta de su idealismo.

Para las dos primeras antinomias, la solución es la misma. Tanto la tesis como la antítesis son falsas, porque suponen que conocemos el mundo tal como es en sí. Efectivamente, si se habla del mundo «en sí», hay que afirmar que es finito *o* infinito, porque ambos términos son contradictorios. Pero como sólo conocemos fenómenos, no podemos decir que el mundo en sí es finito, *ni* que es infinito. No lo sabemos, ni podemos saberlo.

Si nos mantenemos, como es debido, en el plano de los fenómenos, ¿qué encontramos? Por definición, los fenómenos sólo existen en la medida en que aparecen. Dado un estado del mundo, la razón exige que nos remontemos en la serie de sus condiciones; pero éstas sólo existen en el momento en que se descubren. Así incidimos en una regresión sin fin.

Toda esta argumentación podría presentarse en una forma muy sencilla. El mundo fenoménico no posee una magnitud absoluta, es nuestra intuición la que le presta las dimensiones cuantitativas. Pero resulta sorprendente que Kant no afirme francamente que en todo momento el mundo que percibimos, el mundo real, es finito.

Para las dos últimas antinomias la solución es inversa de la que precede. Tesis y antítesis pueden ser ambas verdaderas, a condición de distinguir, como lo exige el idealismo trascendental, entre el mundo de los fenómenos y el mundo de las cosas en sí. Si nos colocamos en puntos de vista diferentes, la contradicción desaparece. Las tesis pueden ser válidas para el mundo inteligible, al mismo tiempo que las antítesis pueden serlo para el mundo sensible. Hay, sin embargo, una diferencia fundamental entre las tesis y las antítesis.

Las antítesis están demostradas, son verdaderas: ni la causalidad libre ni el ser necesario tienen cabida en el plano de los fenómenos, donde todos los seres son contingentes, pero están enlazados por leyes necesarias. Las tesis, en cambio, no están demostradas, porque nada podemos saber de las cosas en sí. No podemos afirmar que son verdaderas, ni siquiera que son posibles, sino tan sólo que no son imposibles.

Podrá estimarse, según se mire, que esto es mucho o que es poco. Es mucho, porque Kant reserva así un lugar para la libertad y para Dios. Es poco, porque este lugar queda vacío. Mas ésta es justamente la intención última de Kant: limitar la razón, a fin de hacer sitio a la fe, como afirma en el segundo Prólogo.

Consideremos más de cerca el problema de la libertad, sobre el que Kant se extiende ampliamente.

Hay dos especies de causalidad: la causalidad según la naturaleza, y la causalidad por la libertad. La primera rige el mundo sensible, y consiste en la conexión necesaria de un fenómeno con otro que le precede en el tiempo. La segunda es la capacidad de iniciar por sí mismo una serie de procesos. Puede denominarse causalidad inteligible, y opera fuera del tiempo y del engranaje de los fenómenos en el tiempo. Ahora bien, no tiene nada de imposible el que un mismo ser esté dotado de estas dos causalidades. Podrá decirse entonces que tal ser posee un «carácter inteligible» en cuanto cosa en sí, y un «carácter empírico» en cuanto fenómeno.

Apliquemos esto al hombre. Desde el punto de vista de su carácter empírico, el hombre es un fenómeno del mundo sensible, y no está dotado de libertad. Si pudiéramos escrutar hasta el fondo todos los fenómenos de su vida, podríamos predecir con certeza y reconocer como necesarias todas sus acciones.

Desde el punto de vista de su carácter inteligible, toda acción, independientemente de las relaciones de tiempo que mantiene con otros fenómenos, es efecto inme-

diato de una causalidad intemporal, porque el tiempo es la condición de los fenómenos, mas no de las cosas en sí. Ahora bien, si la causalidad está fuera del tiempo, es pura espontaneidad. Así, la misma serie de hechos, que es necesaria desde un determinado punto de vista, es libre desde otro punto de vista.

Y Kant preludia aquí el nuevo horizonte de la *Crítica de la razón práctica,* indicando que la razón humana parece poseer tal causalidad en el campo práctico, cuando establece un imperativo o un deber *(Sollen).* Las leyes morales, en efecto, son absolutamente diferentes de las leyes de la naturaleza. El entendimiento sólo puede conocer lo que es, ha sido o será, mientras que la razón prescribe lo que debe ser, aunque jamás se haga realidad.

Es inútil ocultar que nos hallamos aquí inmersos en plena oscuridad. Resulta que el hombre no es libre de ajustar o no su acción a la ley moral, sino que es la razón la que es libre al establecer dicha ley. Esta idea se desprende directamente de la definición de la libertad como espontaneidad, lo cual representa otra razón para no admitirla.

Además, ¿qué es una causalidad intemporal? Si opera fuera del tiempo, es eterna, porque en esto consiste justamente la eternidad: ésta no es una duración sin fin, sino una vida fuera del tiempo y de la duración, en un presente inmutable. Así tenemos al hombre asimilado a Dios, divinizado en la parte más profunda de su personalidad. Cuando Kant le rehusaba antes un entendimiento intuitivo, porque entonces el hombre sería creador, ahora está dispuesto a otorgarle una libertad que es un acto eterno.

Queda, finalmente, el problema de la conjunción de los dos «yo». Tenemos, de una parte, el yo empírico o fenoménico, sometido a la necesidad de las leyes naturales, y, de otra, el yo inteligible o nouménico, cuya causalidad es libre. Es el mismo ser, evidentemente, y sin embargo no puede ser el mismo, porque hay entre

ambos mucho más que una diferencia de punto de vista. Dicho de otro modo: no consta suficientemente que la tercera antinomia se resuelva mediante la distinción de los dos mundos. La cuarta antinomia se resuelve quizá, porque el ser necesario no pertenece a la serie de los seres contingentes. Pero la tercera no queda resuelta, porque es el mismo yo el que vive en dos planos absolutamente heterogéneos. Cabe sortear la dificultad subrayando el «en tanto que», como hacía Spinoza, pero es un juego puramente verbal. Una libertad inteligible no afecta para nada a la vida moral del hombre que se desenvuelve en el mundo sensible.

VIII

CRITICA DE LA TEOLOGIA NATURAL (El ideal de la razón pura)

La cuarta antinomia tocaba ya el problema de Dios, aunque no se haya pronunciado su nombre. Kant plantea ahora el problema en su conjunto.

1. EL IDEAL DE LA RAZON PURA

Dios es una idea, como el alma y el mundo, que deriva *a priori* de la razón. Pero es más que una idea: es el ideal de la razón pura. Por ideal debe entenderse una idea que representa un ser dotado de una perfección absoluta, que ningún ser del mundo sensible puede alcanzar, y es por ello su *prototipo*. Kant reconoce que al definir a Dios como «agregado» presentaba sólo «un primer esbozo rudimentario». Ahora recoge a su modo algunas expresiones corrientes en las escuelas. Dios es el ser supremo *(ens summum)*, el ser más real *(ens realissimum)*, el ser de los seres *(ens entium)*, el ser originario *(ens originarium)*. Las dos últimas expresiones poseen en Kant un sentido bastante peculiar. Dios es el ser de los seres, porque la determinación de cada cosa es una limitación de la realidad total. Y es

el ser originario, porque es el fundamento de la posibilidad de los seres.

Tal es «el concepto de Dios, concebido en un sentido trascendental»[1]: no la causa de la existencia, sino el fundamento de la posibilidad, el modelo o patrón según el cual están cortadas las esencias de las cosas. La razón tiene necesidad de la idea de Dios, mas no tiene necesidad alguna de que Dios exista para ejercer esta función; por eso la razón puede definir a Dios antes de indagar si existe. Retengamos al menos este pasaje que es muy característico del tipo de metafísica, proveniente de Leibniz, que impregna el pensamiento de Kant; es lo que se denominaría hoy una metafísica «esencialista». «Lo que hace toda la diversidad de las cosas, no es más que una manera igualmente diversa de limitar el concepto de la realidad suprema, que es un sustrato común; de igual manera, las figuras no son posibles más que a título de modos diferentes de limitar el espacio infinito (...). Ahora bien, todo esto no designa la relación objetiva de un objeto real con otras cosas, sino la relación de la idea a los conceptos, dejándonos, por consiguiente, en completa ignorancia acerca de la existencia de un ser de tan eminente superioridad»[2].

Pero la teología pretende demostrar la existencia de Dios. Kant reduce todas las pruebas a tres y declara que son las únicas posibles. La primera es *a priori* y

---

1 «Der Begriff eines solchen Wessens ist der von Gott in transzendentalem Verstande gedachte (...)» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 460.)

2 «Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine ebenso vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftlich Substratum ist, einzuschränken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind. (...) Alles dieses bedeutet aber nicht das objektive Verhältnis eines wirklichen Gegenstandes zu anderen Dingen, sondern der Idee zu Begriffen und lässt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmenden Vorzugen in völliger Unwissenheit.» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 459.)

concluye la existencia de Dios por el simple análisis de su concepto. Las otras dos son *a posteriori* —lo cual Kant parece encontrar muy natural, cuando había definido la metafísica como una disciplina puramente *a priori*—. La segunda prueba parte de una existencia indeterminada, es decir, de una existencia cualquiera; y la tercera, de una experiencia determinada, a saber, la de la naturaleza particular de nuestro mundo. Ambas concluyen la existencia de Dios como causa suprema.

Kant denomina la primera prueba «ontológica», la segunda «cosmológica», y la tercera «físico-teológica».

2. CRITICA DE LA PRUEBA ONTOLOGICA

Kant tiene aquí presente a Descartes, como dice expresamente al final: «la prueba ontológica (cartesiana), tan célebre, que quiere demostrar por conceptos la existencia de un Ser supremo...»[3]. Pero conviene advertir que cuando se califica de «prueba ontológica» la tercera prueba de Descartes, se utiliza un lenguaje kantiano que es absolutamente ajeno a Descartes.

La crítica que Kant hace de Descartes es paralela a la que Santo Tomás hace de San Anselmo. La prueba ontológica es como una línea divisoria entre las grandes corrientes de la filosofía. Determinadas filosofías la admiten; otras no pueden admitirla. Para estas últimas, sólo cabe concluir en una existencia, si se parte de una existencia dada en la experiencia. Santo Tomás y Kant pertenecen a esta corriente. La diferencia, que es profunda, consiste en que Santo Tomás parte de un concepto abstraído a partir de lo real, y Kant parte de la idea pura.

---

[3] «Es ist also an dem so berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise vom Dasein eines höchsten Wessens aus Begriffen» alle Mühe und Arbeit verloren... (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 475).

La crítica de Kant es muy simple, y puede resumirse en estas fórmulas: la existencia no es un predicado; o bien, todo juicio de existencia es sintético. Veamos la explicación.

Si suprimo el predicado de un juicio idéntico, me contradigo; pero si suprimo el sujeto al mismo tiempo que el predicado, no hay ya contradicción, pues no queda una materia a la que pueda afectar la contradicción. Así, construir un triángulo suprimiendo los tres ángulos es una contradicción; pero si suprimimos a la vez el triángulo y sus tres ángulos, ya no hay contradicción.

Es lo que sucede con la idea de Dios. Si digo: Dios no es omnipotente, me contradigo, porque la Omnipotencia es un predicado esencial de la Divinidad. Pero si digo: Dios no es, suprimo el sujeto con sus predicados, y ya no hay la menor contradicción en este pensamiento.

El juicio de existencia consiste en afirmar como realidad en sí una cosa con todos sus predicados. Si la existencia añadiera un predicado al concepto, lo existente no sería ya lo que yo había pensado. Luego, lo real no contiene más de lo que contiene lo posible. Para tomar otro ejemplo, «cien monedas (thalers) reales no contienen más que cien monedas posibles» [4]. Está bastante mal expresado, pero se entiende al menos lo que Kant quiere decir.

Por consiguiente, por muy perfecto que sea nuestro concepto de un objeto, es preciso salir de este concepto para atribuir la existencia a su objeto. Ahora bien, en el caso de Dios no poseemos intuición alguna que pueda fundar este juicio. Así quedamos remitidos a las definiciones básicas del kantismo.

---

[4] «Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche.» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 473.)

Conclusión: el filósofo cartesiano que imagina poder incrementar su conocimiento con ideas, se asemeja al comerciante que cree aumentar su fortuna agregando ceros en su libro de contabilidad.

3. CRITICA DE LA PRUEBA COSMOLOGICA

Esta prueba —dice Kant— es la que Leibniz llamaba *a contingentia mundi* y que formulaba así: si algo existe, tiene que existir un ser necesario; ahora bien, al menos yo existo. Es curioso ver cómo Kant toma como tipo de la prueba cosmológica una prueba que parte del yo, cuando ha tenido buen cuidado de distinguir entre la psicología y la cosmología. Mas dejemos este punto. La prueba parte de una existencia cualquiera.

Según Kant, esta prueba es un tejido de sofismas. El primero es el uso trascendente del principio de causalidad: la prueba pasa de lo contingente a su causa. Ahora bien, se ha demostrado en la deducción trascendental que el principio sólo tiene valor en el mundo sensible, para enlazar un fenómeno con otro; pierde todo su valor si nos servimos de él para ir más allá del mundo sensible y concluir la existencia de una causa inteligible. Este sofisma podría calificarse de abuso de la categoría de causalidad. El segundo sofisma consiste en considerar como imposible una serie infinita de causas. Este principio no es válido en el campo de la experiencia, y tanto menos puede ser utilizado más allá de la experiencia. El tercer sofisma consiste en aplicar el concepto de necesidad al ser incondicionado, cuando este concepto sólo es válido para el nexo entre lo condicionado y su condición. No vale la pena continuar. Está claro que Kant se limita a aplicar tesis que considera demostradas anteriormente.

Pero la crítica comporta un segundo momento. Admitamos que se haya podido concluir la existencia de un ser necesario como causa de los seres contingentes.

Kant se propone mostrar que para pasar del ser necesario a Dios hace falta recurrir a la prueba ontológica. Por eso no había calificado como Dios al ser necesario de la cuarta antinomia.

En efecto, si nos atenemos estrictamente a la prueba cosmológica, no podemos saber si el ser necesario es una parte del mundo, el mundo mismo, o un ser fuera del mundo. Entonces ¿cómo llegar hasta Dios? La razón busca entre sus conceptos aquel que conviene al ser necesario, y cree encontrarlo en el concepto de ser realísimo. Pero entonces volvemos a incidir, indirectamente, en la prueba ontológica. Suponemos que el concepto de ser realísimo equivale al concepto de ser necesario y que, por tanto, cabe concluir del primero al segundo; en otros términos, suponemos que el ser realísimo existe necesariamente. Ahora bien, esto es lo que sostenía la prueba ontológica. Es, pues, en la prueba ontológica donde reside toda la fuerza de lo que se pretende hacer pasar como prueba cosmológica.

Eso no está nada claro, mas sigamos adelante. ¿Se da tal distancia entre el ser necesario y Dios que hace falta, para salvarla, un nuevo razonamiento? No, el ser necesario no puede ser una parte del mundo, porque todos los seres que lo componen son contingentes; ni el mundo mismo, porque el conjunto de los seres contingentes es tan contingente como éstos. El ser necesario es trascendente al mundo, cuya existencia funda. Tal ser es lo que llamamos Dios.

4. CRITICA DE LA PRUEBA FISICO-TEOLOGICA

El nombre dado por Kant a esta prueba no es quizá muy afortunado, pues sería igualmente valedero para la precedente. Pero se comprende y se justifica, si recordamos que para Kant la naturaleza es un conjunto de fenómenos vinculados por leyes. De hecho esta prue-

ba se apoya en el orden del mundo y remonta a una causa inteligente y libre.

Al ponderar el orden del mundo, las palabras de Kant adquieren acentos líricos: «el mundo actual nos ofrece un escenario tan inmenso de variedad, orden, finalidad y belleza, sea en la infinitud del espacio o en la división sin límite, que incluso con los conocimientos que nuestro débil entendimiento ha podido adquirir, todo lenguaje es impotente para exteriorizar la impresión ante tales maravillas, de suerte que nuestro juicio sobre el conjunto se resuelve en un asombro intraducible en palabras, pero tanto más elocuente»[5].

Este argumento —añade Kant— «es digno de ser citado con respeto. Es el más antiguo, el más claro y el más apropiado al sentido común. Vivifica el estudio de la naturaleza, al mismo tiempo que sostiene su propia existencia, y por esto extrae de allí nuevas fuerzas»[6]. Por desdicha, no basta para demostrar la existencia de un ser supremo.

Porque, ante todo, el argumento supone una analogía entre las producciones de la naturaleza y las del arte humano. Ahora bien, esta analogía es engañosa,

---

[5] «Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermesslichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmässigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Teilung desselben verfolgen, dass selbst nach den Kenntnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache, über so viele und unabsehlich gross Wunder, ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen und selbs unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so, dass sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muss.» (*Kritik der reinen Vernunft*, A. p. 488.)

[6] «Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genant zu werden. Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von disem sein Dasein hat und dadurch immer wieder neue Kraft bekommt.» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 489.)

porque el arte hace violencia a la naturaleza, la pliega a sus fines, en lugar de amoldarse a los de ella.

Admitamos, sin embargo, esta analogía. ¿Adónde nos lleva? A un *arquitecto* y no a un *creador*. En efecto, para poner orden en el mundo basta con una inteligencia organizadora, cuya acción está limitada por la capacidad de la materia. Para franquear el foso que separa al arquitecto del creador, tenemos que apoyarnos en la contingencia del mundo, no sólo en cuanto a su organización, sino en cuanto a su sustancia. Volvemos, pues, a la prueba cosmológica. «Así la prueba físico-teológica se encuentra bloqueada en su empresa, y para salir de este mal paso da el salto a la prueba cosmológica».

La cuestión decisiva es saber si el orden que Kant admira en la naturaleza, o digamos más exactamente su finalidad, es algo sobreañadido a las cosas o en cierto modo incrustado en ellas, o si la finalidad está inscrita en su ser mismo. Ahora bien, cuando las cosas actúan, y cuando actúan de un modo y no de otro, lo hacen *por naturaleza*. Esto parece bastante evidente. Pero entonces el arquitecto del universo, como dice Kant, no puede ser diferente de su creador.

Haciendo un alto, antes de terminar, hay que reconocer que esta crítica de la teología natural está admirablemente montada. La tercera prueba no es válida en sí misma y, además, supone la segunda. La segunda prueba tampoco es válida y supone la primera, que tampoco demuestra nada. Todo se desmorona: no es posible demostrar la existencia de Dios por la razón pura.

5. LA TEOLOGIA MORAL

¿Qué es lo que queda? El hecho de que Dios es el ideal de la razón pura, un ideal perfecto que remata y corona todo el conocimiento humano. Para afirmar

su existencia se requieren otros principios que los de la razón especulativa, a saber: los de la razón práctica. La ley moral emana *a priori* de la razón y se impone por sí misma a todo ser razonable. Ahora bien, esta ley supone necesariamente como condición de su fuerza obligatoria la existencia de Dios. Dios es así reintegrado en el sistema kantiano, a título de postulado de la razón práctica.

Kant denomina a este procedimiento *teología moral*, e indica sus líneas maestras en un capítulo ulterior, intitulado «Del ideal del bien soberano como principio que determine el fin supremo de la razón» [7]. Leamos el pasaje. Es muy interesante porque revela las preocupaciones verdaderamente humanas que inspiran la obra de Kant, tan técnica y tan abstracta casi siempre.

«Todo el interés de mi razón (lo mismo especulativo que práctico) está contenido en estas preguntas: *¿Qué puedo hacer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es permitido esperar?*» [8]. La primera es puramente especulativa, y la *Crítica* responde a ella. La segunda es puramente práctica, y no entra en el marco de la *Crítica*. La tercera es a la vez teórica y práctica: si hago lo que debo, ¿qué me está permitido esperar? Aquí la práctica es como un hilo conductor que lleva a la solución de la cuestión teórica.

La esperanza tiende a la felicidad, y la felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones. La intención moral no apunta a la felicidad, sino al cumplimiento del deber. Sin embargo, la esperanza no puede ser erradicada de la conciencia moral, porque ésta exige que la virtud sea recompensada. La regla no será,

---

[7] «Von dem Ideal des höchsten Guts als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft.» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 609.)

[8] «Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darg ich hoffen?» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 610.)

por tanto: obra para ser feliz; sino: obra de forma que te hagas digno de ser feliz.

El bien soberano no consiste sólo en la virtud, ni sólo en la felicidad, sino en una felicidad merecida por la virtud, exactamente proporcionada a la moralidad. ¿Qué se requiere para que el justo, que se ha hecho digno de ser feliz, lo sea efectivamente? Se requieren dos cosas: de una parte, que la duración de la persona no se limite a la vida presente, porque en la tierra jamás se realiza la justicia; y de otra, que exista un *mundo moral* donde reine la justicia. Como ese mundo no es el mundo sensible, podemos llamarlo mundo inteligible.

La idea de ese mundo moral nos lleva a la idea de un ser que es no solamente justo, sino santo, que goza de la felicidad perfecta y que es causa de felicidad para todos aquellos que la han merecido. He ahí el ideal del bien soberano. Si lo analizamos siquiera someramente, veremos que este ser es único, porque no cabe encontrar en voluntades distintas una perfecta unidad de fines; que es todopoderoso, para armonizar las leyes de la naturaleza con las leyes de la moralidad; que es omnisciente, a fin de conocer las intenciones más recónditas y su mérito moral; que está presente en todas partes, para dar satisfacción a las aspiraciones hacia el bien soberano; que es eterno, a fin de que la armonía entre la naturaleza y la moralidad no falte nunca. A este ideal podemos llamarlo Dios.

La razón se ve así arrastrada a admitir la existencia de un mundo inteligible gobernado por un creador sabio. De lo contrario, las leyes morales serían vanas quimeras, ya que las consecuencias que la razón deriva de ellas quedarían fallidas.

Por este motivo todos tendemos a considerar las leyes morales como mandamientos de Dios. Las leyes morales no son obligatorias por ser mandamientos de Dios, ya que es la razón la que las establece. Pero podemos considerarlas como mandamientos de Dios, porque son obligatorias.

En definitiva, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma se afirman por un acto de fe, que Kant llama fe moral o fe racional *(Vernunftglaube)*. «Yo creo infaliblemente en la existencia de Dios y en una vida futura, y estoy seguro que nada puede hacer vacilar esta fe, puesto que derribaría con ella mis principios morales, a los cuales no puedo renunciar sin llegar a hacerme digno de desprecio ante mis propios ojos» [9].

Esta cita es quizá la mejor manera de concluir una exposición de la *Crítica de la razón pura*. Ella expresa a la vez y en forma admirable la intención y la personalidad de Immanuel Kant.

---

[9] «(...) so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher: dass diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein.» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 626.)

CONCLUSION

Nuestra conclusión consistirá simplemente en reunir en síntesis y en prolongar las observaciones que hemos hecho en el curso de la exposición.

1. Kant se propone destruir, mediante la crítica, el dogmatismo metafísico. Pero resulta que la crítica misma descansa en un dogmatismo científico, que bien podríamos llamar «cientismo».

Kant, en efecto, juzga la metafísica teniendo como punto de referencia la ciencia. Pero no puede conocer otras ciencias que las de su tiempo: la geometría de Euclides, la aritmética de Pitágoras y la mecánica celeste de Newton. La base de la crítica falla a partir del momento en que aparecen otros tipos de ciencia. A este nivel, la refutación del kantismo no ha sido obra de filósofos, sino de los hombres de ciencia; simplificando mucho: Riemann para la geometría, Cantor para la aritmética, y Einstein para la astronomía. Si queremos, pese a todo, permanecer kantianos, hemos de abandonar el sistema y atenernos sólo al método de análisis trascendental, para aplicarlo a cada etapa del desarrollo de las ciencias. Esto es lo que ha hecho Brunschvieg en Francia.

El dogmatismo de la ciencia presenta otro inconveniente: el de zanjar la cuestión por la misma forma de plantearla. ¿Qué condiciones se requieren para que

la metafísica encuentre el camino seguro de una ciencia? Si Kant estima que la metafísica no ha encontrado aún su camino, es precisamente porque toma la Ciencia como punto de referencia. Ahora bien, la metafísica no es ni matemática ni física. La matemática tiene por objeto la cantidad, la física la naturaleza, y la metafísica el ser. De donde se sigue que la metafísica está condenada de antemano. La metafísica no encontrará nunca el camino de una ciencia, porque no puede calcular como la matemática, ni verificar sus conclusiones en la experiencia como la física. Pero hemos soslayado la cuestión, al no indagar las condiciones de posibilidad de la metafísica. Kant muestra muy bien que la ciencia, con todos sus recursos, conceptos y métodos, no puede resolver ningún problema metafísico. Pero no muestra en modo alguno que la metafísica no sea capaz de resolver dichos problemas, porque ha empezado por ignorar su naturaleza propia.

Sin embargo, ¿las contradicciones de los filósofos no son la prueba de que la metafísica no existe aún? De ninguna manera. Este criterio carece de valor, porque es puramente extrínseco. Si afirmamos que todos los sistemas son válidos, los estamos considerando desde fuera, dispensándonos de penetrar en ellos y ahorrándonos su estudio. Pero entonces no tenemos derecho a sostener que ningún sistema es válido, puesto que no los hemos examinado.

Así, pues, las cuestiones acerca de *cómo* son posibles la matemática, la física y la metafísica, son cuestiones correctas, que podemos llamar críticas si nos place. No ha habido necesidad de esperar a Kant para plantearlas. Pero el preguntar *si* la metafísica es posible es un seudo-problema, porque la metafísica está ahí, como las ciencias. Sin embargo, por razón del uso actual del término «ciencia», es quizá preferible reivindicar para la metafísica el nombre más bonito de sabiduría. Se evitarían así muchos equívocos, mas no abandonaríamos en modo alguno la idea de que la metafísica es

una ciencia, aunque no sea una ciencia físico-matemática.

De ahí se sigue que el método crítico es un análisis, ya que se eleva de un hecho a sus principios, y que no es de orden psicológico, sino de orden lógico, pues no se limita a observar el funcionamiento de la mente, sino que se remonta del hecho a sus condiciones de posibilidad, como dice Kant, a los principios lógicamente requeridos para explicarlo. Mas no se trata de un análisis trascendental, pues no está demostrado que las ciencias se funden en principios *a priori*. Por lo que concierne a la metafísica, en particular, ella es una ciencia a condición de que no pretendamos desarrollarla en forma puramente apriorística. Es cierto que la metafísica sobrepasa a la experiencia, pero está enraizada en ella, y si no lo estuviera, no sería más que un sistema de conceptos, un magnífico palacio de ideas tal vez, como decía Kierkegaard, pero sin ningún fondo de verdad.

2. Si examinamos las definiciones básicas del kantismo, la observación que se impone con evidencia es que son el resultado de una mala fenomenología.

Para que las definiciones no sean totalmente arbitrarias, es necesario que se funden en la observación de los hechos, y que expresen su esencia. Kant se contenta con una mala componenda. En principio, sus definiciones no pueden provenir de la experiencia, porque entonces no serían universales. Pero Kant no puede menos de fundarse en la experiencia, de suerte que lo hace sin reconocerlo, y lo hace muy mal.

Pasemos revista a algunas de estas definiciones. La sensibilidad se define como *receptividad* de las impresiones, y el entendimiento como *espontaneidad* de los conceptos. Hay que reconocer que se da una diferencia entre ambas facultades, pero no ésta precisamente. Porque hay ya una cierta espontaneidad en la sensibilidad. Un sentido no es una placa fotográfica: reacciona a las excitaciones, y esta reacción es la sensación. Y hay

también pasividad en el entendimiento, porque éste necesita, para pensar, que los objetos le sean dados por la sensibilidad. Su espontaneidad es más pura o más perfecta que la de la sensibilidad, pero no es absoluta.

El único modo correcto de definir una facultad es indicar su objeto. Lo que caracteriza a las facultades sensibles es que tienen por objeto lo concreto o, mejor, lo *singular*. Los sentidos perciben, cada cual a su manera, lo singular *existente;* éste es su privilegio. La imaginación construye lo imaginario, es decir, un singular irreal. Lo que caracteriza a la inteligencia es que tiene por objeto una esencia abstracta que es universal; por eso suele decirse, abreviando, que tiene por objeto lo *universal*. La facultad de juzgar y la razón no son facultades distintas de la inteligencia: concebir, juzgar y razonar son tres operaciones de la misma facultad.

Consideremos ahora la definición de intuición. Lo esencial es la *presentación* de un objeto. No hay que decir, pues, que la intuición hace referencia a un objeto, sino que es la presencia de un objeto en una facultad cognitiva. Si añadimos que el objeto es concreto, restringimos la intuición a la sensibilidad. Y sin duda el término «intuición» está tomado del sentido de la vista. Mas nadie encuentra inconveniente en extender la intuición a todos los sentidos. La cuestión es saber si podemos extenderla a la inteligencia. Si sólo se considera como esencial el carácter de inmediatez, entonces sí es posible hacerlo: cuando comprendemos lo que es un triángulo, la esencia «triángulo» se halla inmediatamente presente en la inteligencia. Las operaciones precedentes no han hecho sino posibilitar que la esencia esté presente en el momento en que la entendemos o concebimos (si es que la entendemos, naturalmente, porque de otro modo no hay acto de inteligencia). La noción de una intuición de las esencias *(Wesenschau)* ha sido reintroducida por Husserl en la filosofía moderna, y no debería encontrar ya dificultad alguna.

A partir de ahí, la noción de intuición se extiende todavía más, porque hay una intuición intelectual refleja de la existencia del sujeto pensante. El valor existencial del *cogito* debe retenerse frente a la conciencia pura de Kant, que es sólo un mecanismo lógico, una forma vacía. «In eo quod cogitat, percipit se esse», decía Santo Tomás: en el acto de pensar, (el hombre) percibe que existe.

Finalmente, los actos de conocimiento están muy mal definidos, porque Kant no ha visto su intencionalidad. También esta noción ha sido reintroducida en la filosofía moderna por Husserl, que la recibe de Brentano, quien a su vez la hereda de la escolástica. Ahora bien, por haber ignorado la intencionalidad de los actos de conocimiento, Kant sólo ve en la sensación un fenómeno subjetivo que necesita ser referido a un objeto. Pero, en realidad, la sensación es una apertura del sentido al mundo y una comunión con éste, «el acto común del sentiente y lo sentido», como excelentemente decía Aristóteles.

Se podrá afirmar, si se quiere, que los sentidos sólo perciben los fenómenos, pues se trata de una proposición analítica: los sentidos conocen sólo lo que se les aparece. Mas no hay que separar el fenómeno del ser, como hace Kant. Volveremos sobre este punto.

Otro tanto cabe decir del concepto. Kant opone intuición y concepto. Pero el concepto mismo, por muy abstracto que sea, ¿no es intuitivo? Hay que contestar afirmativamente, porque el concepto es intencional. Por él y en él una esencia se hace presente en el entendimiento. Hemos de rechazar en absoluto la extraña idea de un concepto vacío. Por otra parte, los conceptos puros de Kant no son tan vacíos como éste afirma. Cuando pienso: unidad, pluralidad, sustancia, causalidad, etc., ¿no pienso nada? Esto es absurdo. No pienso algo concreto, naturalmente, pero pienso una esencia abstracta. Los conceptos denominados puros no son diferentes de los otros, simplemente son abstractos.

3. La distinción entre materia y forma del conocimiento es un punto central de la doctrina kantiana. La materia es empírica; la forma es *a priori:* tanto las formas propiamente dichas de la sensibilidad, como los conceptos puros del entendimiento. La cuestión es, por tanto, saber si hay algo *a priori* en el conocimiento.

Para las formas de la sensibilidad, la respuesta ha de ser negativa. Los argumentos de la Estética carecen de valor, pues suponen que las sensaciones necesitan ser espacializadas. Es verdad que las sensaciones, como estados de conciencia, no son extensas; pero las sensaciones en sí son la intuición de una cosa que es extensa. A partir de la extensión concreta y sensible de las cosas, la mente forma el espacio imaginario de la geometría euclidiana, y el concepto abstracto de espacio.

Para los conceptos puros del entendimiento, Kant no aduce ninguna prueba de su carácter *a priori;* se trata de uno de los postulados del sistema.

¿Hay que concluir que no hay nada *a priori* en el conocimiento? En modo alguno. Mas no es un *a priori* kantiano. Pues es cierto que la experiencia sólo ofrece hechos particulares y contingentes. Por consiguiente, todo juicio necesario y universal sobrepasa lo que la experiencia nos presenta; en este sentido, se trata de juicio *a priori.* El error de Kant consiste en creer que un juicio *a priori* debe tener como fundamento una forma *a priori.* Esto supone conservar en lo esencial la teoría leibniziana del innatismo virtual de las ideas. Kant, por otra parte, sin nombrar a Leibniz, utiliza su lenguaje: los conceptos puros se encuentran germinalmente en el entendimiento y se desarrollan con ocasión de la experiencia.

Ahora bien, existe en Kant un principio que ofrecería la solución, si lo aplicara con todas sus consecuencias; a saber, que toda la materia del conocimiento proviene de la experiencia. El espacio, el tiempo, la sus-

tancia, la causalidad, etc., son una materia del pensamiento que nunca está vacía ni puede estarlo.

¿Qué hay de innato y de *a priori* en el conocimiento? No hay otra cosa de innato más que las facultades: los sentidos y el entendimiento. No hay otra cosa *a priori* más que lo resultante de la naturaleza de las facultades, lo que podemos llamar su enfoque o punto de vista: para los sentidos, la singularidad de los objetos; para la inteligencia, la universalidad. Todo lo que aparece en esta perspectiva, todo lo conocido de este modo, es empírico.

Así se hace patente y se explica la naturaleza de los juicios *a priori*. El caso más claro es el de los primeros principios: su verdad aparece con sólo entender los términos. Por tanto, no se fundan en la experiencia; sin embargo, sus términos son «abstractos», es decir, están extraídos de la experiencia. Y a partir de ahí, un juicio cualquiera que establece una relación entre esencias abstractas es *a priori*. Es lo que ocurre en matemáticas, por ejemplo. No hay necesidad alguna de que el espacio y el tiempo sean formas *a priori*. Todos los términos son abstractos: las figuras y los números, y las proposiciones, axiomas y teoremas son *a priori*, porque establecen relaciones entre esencias abstractas.

Queda por ver cómo se resuelve la cuestión de los juicios sintéticos *a priori*. La distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos no es correcta. Un mismo juicio puede ser analítico o sintético, según la definición que demos del sujeto. Mas, por otra parte, todo juicio es sintético, porque afirma como unidos en el objeto dos conceptos que son distintos en el pensamiento. Y todo juicio verdadero es analítico, porque atribuye al sujeto un predicado que le es inherente.

Pero, como quiera que la distinción kantiana es ya clásica, vamos a admitirla. Los juicios analíticos no ofrecen dificultad, es cierto. Los juicios sintéticos *a posteriori* tampoco ofrecen dificultad, y también es-

tamos de acuerdo. ¿Y los juicios sintéticos *a priori?* Estos juicios son literalmente lo que todos llamamos *prejuicios:* se emite un juicio sobre una cosa, no en virtud de lo que es, sino en virtud de ciertas disposiciones de la mente. Así la crítica kantiana, en conjunto, puede interpretarse como una tentativa de justificar ciertos prejuicios naturales, inscritos en la naturaleza de la mente humana. La solución, es por otra parte, muy elegante: los prejuicios son verdaderos cuando construyen su propio objeto. Tal es el sentido profundo del idealismo trascendental. Pero fuera de esta perspectiva, hay que mantener que un juicio *a priori* sólo es fundado si poseemos una razón para referir el predicado al sujeto. Esta razón podemos encontrarla sea en el sujeto, sea en el predicado, sea en un tercer término. Cuando se recurre a un tercer término, se procede a una demostración, y el juicio es mediato. Cuando la conveniencia entre los términos aparece con la simple comprensión de los mismos, el juicio es inmediato.

4. Entre los juicios sintéticos *a priori,* hay uno que merece un examen especial: el del principio de causalidad. Este juicio no es, como cree Kant, indispensable para la física, porque en la medida en que está matematizada, la física no lo utiliza. Las matemáticas, en efecto, no razonan nunca según la causalidad eficiente, porque sólo retienen de lo real la cantidad, y formulan las leyes de la naturaleza bajo forma de funciones. Pero el principio entra en juego siempre que enlazamos las cosas según la relación de causa a efecto, lo que acontece con gran frecuencia.

Habría que discutir, primero, diversas fórmulas del principio. Ciertas formulaciones son claramente analíticas, como: todo efecto tiene una causa y toda causa tiene un efecto; las mismas causas producen los mismos efectos; ningún ser es causa de su propia existencia. Pero Kant es demasiado avisado para detenerse

ahí, y adopta en general la fórmula: *todo ser contingente tiene una causa.* Aceptemos esta fórmula.

¿Es *a priori?* Efectivamente. La experiencia nos ofrece un gran número de ejemplos de causalidad, mas no la ley o el principio bajo la forma abstracta en que se expresa con los caracteres de necesidad y de universalidad. La cuestión es, pues, saber si el principio es analítico o sintético.

Kant afirma que analizando el concepto de ser contingente, no podemos averiguar que posee una causa. Es cierto. La definición de ser contingente es: lo que *puede* no existir, por oposición al ser necesario, que *no puede menos de* existir. Con un somero análisis es fácil mostrar que en un ser contingente la esencia y la existencia son distintas; no están separadas, ciertamente, lo que sería absurdo, pero con todo, son realmente distintas: su esencia no es existir, puesto que puede no existir. En cambio, lo propio del ser necesario es que su esencia y su existencia son idénticas. Sin embargo, por muy lejos que llevemos el análisis, permanecemos siempre en el punto de vista de la *estructura.* Ahora bien, cuando afirmamos que el ser contingente es causado, nos situamos en el punto de vista del *origen.* No hay procedimiento lógico que obligue a la mente a pasar de un punto de vista al otro; el punto de vista de la estructura se cierra en sí mismo, no implica el origen. Por consiguiente, el juicio es sintético y Kant lleva razón.

Y, sin embargo, en definitiva no es así. Porque desde el momento en que introducimos el concepto de causa, nos hemos colocado en el punto de vista del origen. En el principio de causalidad el predicado indica desde qué punto de vista es considerado el sujeto. Ello ocurre con frecuencia, por otra parte. Si decimos simplemente: «la rosa...», podemos considerar este sujeto desde múltiples puntos de vista. Pero si decimos: «la rosa es roja», el predicado precisa que consideramos la rosa desde el punto de vista del color. Otro tanto

hay que afirmar del ser contingente. Calificarlo como causado (sea verdad o no, no importa de momento) *es* considerarlo desde el punto de vista del origen.

Pero si consideramos el ser contingente desde el punto de vista de su origen, el principio de causalidad es analítico. En efecto, la cuestión es entonces: ¿de dónde proviene la existencia de un ser cuya esencia no es existir? La respuesta es inmediata. No puede provenir de sí misma, lo que sería contradictorio; luego, proviene de otro existente: es una existencia comunicada.

5. El idealismo kantiano, tal como se ofrece en la *Crítica*, es una mala componenda. Kant, en efecto, limita el conocimiento posible a los fenómenos, que son simples representaciones; pero al mismo tiempo mantiene la cosa en sí, incognoscible detrás de los fenómenos. Nadie quedó satisfecho con esta solución. Un contemporáneo de Kant, Jacobi, subrayó muy bien la dificultad, en una fórmula que se ha hecho célebre: «sin la cosa en sí no puedo entrar en el sistema, y con ella no puedo permanecer dentro de él». La cosa en sí es indispensable para entrar en el sistema, porque es lo que produce en nosotros las impresiones sensibles, lo que pone en juego todo el mecanismo mental. Mas para establecer la cosa en sí como causa de nuestras impresiones, Kant hace un uso trascendente del principio de causalidad, cuando la crítica sólo le reconoce un uso inmanente.

Por eso, los sucesores de Kant abandonaron la cosa en sí y entraron en la vía del idealismo absoluto, que reinó en filosofía durante un siglo. La espontaneidad del espíritu no sólo organiza los fenómenos, sino que los produce. ¿Es ésa la solución correcta?

Hay que negar, desde luego, la separación entre el fenómeno que aparece y el ser que permanece incognoscible. El fenómeno es el ser mismo en cuanto percibido, pensado o «desvelado», como se dice hoy: el ser hecho presente al sujeto que lo conoce. La mejor expresión es decir que el fenómeno es *un aspecto del*

ser. Es sólo un *aspecto*, porque nunca conocemos la totalidad del ser, pues la mente no posee un conocimiento exhaustivo en ningún campo del saber. Lo que se nos aparece depende en parte de nosotros, de nuestras facultades, de nuestra situación. De ahí se sigue lo que comúnmente se llama relatividad del conocimiento. Pero el fenómeno es un aspecto *del ser*, porque el conocimiento es intencional o «estático»: lleva directamente a las cosas, y no a nuestras representaciones de las cosas. Sólo conocemos nuestras propias representaciones por reflexión sobre los actos directos de conocimiento.

Por lo demás, los mismos argumentos por los que Kant establece la cosa en sí, implican el conocimiento de ésta. La cosa en sí es causa de nuestras impresiones sensibles; luego, es conocida por su acción sobre nuestros sentidos, pues la acción procede de la naturaleza del agente. Kant afirma también que sería absurdo que un fenómeno sea dado sin algo que aparezca. Exacto, pero la cosa en sí es precisamente lo que aparece en el fenómeno; ella no queda oculta detrás del fenómeno, sino que es revelada por éste.

La existencia en sí de aquello que es percibido debe considerarse como uno de los datos de la crítica. Se trata de una evidencia que no puede ser demostrada, pero que tampoco requiere una demostración: sólo necesita ser defendida contra los ataques de los escépticos y de los idealistas. Además, necesita ser explicada, ya que la crítica consiste en indagar «cómo es posible» un conocimiento dado.

De las observaciones que anteceden se desprende con bastante claridad que la revolución copernicana fue tal vez una idea genial, pero falsa. Es preciso consumar la «revolución», tomando el término en su primitivo sentido astronómico; es decir, es preciso retornar al realismo de Aristóteles. El eje del realismo aristotélico es la teoría de la abstracción. Esta teoría une la intuición sensible de las cosas existentes con la intuición

intelectual de las esencias, y funda o explica de modo óptimo las diferentes formas del conocimiento humano, en particular el conocimiento metafísico.

6. No hace falta añadir nada especial acerca de la Dialéctica, a pesar de que es la parte más extensa de la *Crítica*. Cuando la Dialéctica se pone en marcha, la suerte de la metafísica dogmática ya está echada. O bien tendríamos que entrar en una discusión específica, que resultaría casi inacabable.

Por lo demás, hay que hacer constar que la crítica de Kant no nos afecta en nada, pues va dirigida contra una metafísica «racional», que no es la nuestra. De entrada, podemos darle la razón: no es posible conocer nada por la razón pura. «Aquí se plantea la cuestión —dice Kant— de cuánto puedo esperar alcanzar con la razón, si se me quita toda materia y ayuda de la experiencia» [1].

Mas como quiera que la intención de Kant es suprimir el saber para dar lugar a la fe en la esfera metafísica, conviene examinar este punto.

¿Por qué es necesario abolir el saber? Porque, según Kant, el saber se reduce a la ciencia físico-matemática. Volvemos a encontrar aquí el dogmatismo de la ciencia, que es una de las características de la *Crítica*. Si transferimos a la metafísica los procedimientos de la ciencia, nos veremos arrastrados a negar la libertad, el alma y Dios, que son indispensables para la moral. La ciencia niega formalmente la libertad, pues supone que los fenómenos naturales están regidos por leyes necesarias. La ciencia ignora el alma y Dios, por no ser fenómenos; pero de ignorar a negar media poca distancia.

Estamos de acuerdo en la necesidad de abolir el saber en el campo metafísico, *si* el saber se reduce a la

---

[1] (...) «nur dass hier die Frage aufgeworfen wird, wie viel ich mit derselben (der Vernunft), wenn mir aller Stoff und Beistand der Erfahrung genommen wird, etwa auszurichten hoffen dürfe.» (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 7.)

ciencia tal como la entiende Kant. Pero no estamos de acuerdo, evidentemente, si la metafísica es una ciencia diferente de las «ciencias».

Por otra parte, ¿en qué consiste la fe práctica en virtud de la cual el hombre kantiano establece tesis metafísicas? Kant la denomina fe racional, porque emana de la razón práctica. Pero ¿qué tiene de racional? Nada. La razón práctica es la conciencia moral, y su fe es una afirmación que no posee el menor justificativo teórico. Se afirma algo porque se requiere su existencia para vivir moralmente. Ahora bien, afirmar una cosa por tener necesidad de ella, o porque se quiere que exista, es una verdadera perversión de la mente. El hecho de que en este caso se trate de la vida moral no cambia en nada la cuestión. Sólo puede afirmarse *razonablemente* algo, si se cuenta con buenas razones para hacerlo, y no razones prácticas, sino razones teóricas. Creer sin motivos es un acto ciego que no es digno de un hombre. ¿Es esto *verdad*? He aquí la única cuestión que merece examinarse.

Para Kant la ley moral es un absoluto, y por ello estima que puede servir de base a una metafísica. La idea es ciertamente muy noble, y nuestra época ganaría mucho rehabilitando el deber. Pero sin hacer de él un absoluto. El deber requiere a su vez una justificación, que sólo puede encontrarse en la metafísica.

Nos hallamos así de cara a una nueva revolución, que no tiene nombre, pero que no es menos importante que la revolución copernicana llevada a cabo en el plano especulativo. Hasta Kant se había admitido que la metafísica funda a la moral; Kant pretende, por el contrario, que es la moral la que funda la metafísica. Repetimos, pues, que es preciso consumar la «revolución». La única facultad capaz de iluminar al hombre sobre lo que debe hacer es la inteligencia, y si ésta le ilumina sobre sus deberes, es porque le ilumina primero sobre lo que es.

He ahí por qué la teología moral de Kant no satisface. Es una hermosa teología moral, pero falsa. Es en el plano filosófico donde se nos plantea el problema de Dios, y este problema deriva de la razón especulativa. Una voluntad recta, una vida virtuosa, el deseo de justicia, pueden preparar el corazón para acoger las pruebas que se ofrecen a la razón. Eso es mucho, ciertamente, porque las facultades del hombre no están aisladas entre sí, y acontece a menudo que sólo se comprende aquello que se quiere comprender. Pero, en última instancia, las disposiciones morales no pueden sustituir a las pruebas, cuando lo que se busca es la verdad.

CRITICA
DE LA RAZON PRACTICA

INTRODUCCION

Cuando Kant publicó la *Crítica de la razón pura* en 1781, proyectaba una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres. Pero no tenía aún idea de que la metafísica de las costumbres debiera ir precedida de una crítica de la razón práctica. A juzgar por el plan global ofrecido en el capítulo titulado «Arquitectónica de la razón pura», la crítica de la razón pura debía ser la propedéutica de la metafísica en general, es decir, de la metafísica de las costumbres y de la metafísica de la naturaleza.

Y de hecho la primera *Crítica* contiene buen número de ideas que se encontrarán luego en la segunda. Todas se refieren al problema de la libertad y conciernen al uso práctico de la razón, al deber, al doble carácter empírico e inteligible del hombre y a la fe práctica. Pero en ese momento Kant distingue la libertad práctica de la libertad transcendental o cosmológica de que trata la tercera antinomia, y la sitúa en el plano psicológico: queda probada —dice— por la experiencia del poder que posee la razón para superar las tendencias sensibles mediante los imperativos que dicta.

Sólo en 1785, con la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, aparece la idea de una crítica de la razón práctica. Kant declara que la metafísica de las costumbres, o más simplemente la moral, debe estar

precedida de una crítica de la razón pura práctica, como la metafísica de la naturaleza, o más simplemente la metafísica, debe ir precedida de una crítica de la razón pura especulativa, que ya había sido publicada. Esta nueva crítica aparece esbozada en la Sección Tercera de la obra. Es bastante sumaria, pero al menos el problema está planteado con claridad: cómo es posible un imperativo categórico. Esta cuestión es paralela a la de la primera Crítica: cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*. La pregunta «cómo es posible...» es la fórmula tipo del problema crítico. Es aceptable para todo filósofo. Lo que constituye un problema específicamente kantiano es su punto de aplicación: los juicios sintéticos *a priori* o el imperativo categórico.

Dado que los problemas a resolver son análogos, cabe prever que la segunda *Crítica* esté organizada en su conjunto como la primera. Comprenderá una teoría de los elementos y una teoría del método, y la primera parte estará subdividida en analítica y dialéctica.

La *Crítica de la razón práctica* aparece en 1788. A mi juicio, es la obra más endeble de Kant. Incluye un número increíble de repeticiones inútiles, su marcha es sinuosa y, sobre todo, apenas aporta nada nuevo sobre las obras anteriores, la primera *Crítica* y la *Fundamentación*.

Kant se cree obligado a explicar por qué no le ha dado por título, como parecía exigir el paralelismo, «crítica de la razón *pura* práctica». Este punto parece a primera vista secundario. Nada impide pensar que en el título de cada *Crítica* una palabra queda implícita: crítica de la razón pura (especulativa), crítica de la razón (pura) práctica. Pero no es cierto que en el título de la primera *Crítica* se sobreentendiera la palabra «especulativa» si, como estimamos, esta *Crítica* es el prefacio común de las dos partes de la metafísica. Y en el título de la segunda *Crítica*, la palabra «pura» no va implícita, sino que se omite de modo deliberado, y eso mismo constituye un progreso del pensamiento de Kant.

Porque en la *Fundamentación* la Sección Tercera tenía por título: «Paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica».

Al explicar la razón de la omisión de la palabra «pura», Kant aclara el problema. El problema es mostrar que hay una razón pura práctica, o que la razón pura es práctica, capaz de dictar leyes para la acción, como en su uso especulativo es capaz de dictar leyes para la naturaleza. Esto supuesto, es inútil criticar su poder puro —dice Kant—, es decir, delimitar el campo de su aplicación legítima. Porque las leyes prácticas están encerradas en la conciencia, dicen lo que se debe querer, aunque no se tengan las fuerzas físicas suficientes para ejecutar la decisión. La razón pura práctica es por naturaleza inmanente y no hace falta prevenirse contra un uso transcendente. Así el punto esencial es saber si la razón es capaz por sí misma de determinar a la voluntad, o si sólo puede hacerlo en dependencia de condiciones empíricas.

I

LOS PRINCIPIOS DE LA MORAL

Todo el comienzo del capítulo se presenta bajo una forma pseudomatemática, como la *Etica* de Spinoza; procede por definiciones, teoremas, escolios y problemas. Pero se trata de un procedimiento literario, si vale la expresión, porque Kant rechazó desde los inicios de su carrera filosófica la idea cartesiana de una matemática universal.

1. DEFINICIONES

Comencemos por sentar algunas definiciones básicas. Son de orden psicológico, pero indispensables para comprender lo que sigue.

Mientras que la razón especulativa conoce lo que es, la *razón práctica* conoce lo que debe ser; se ocupa, pues, de los principios determinantes de la voluntad, es decir, de lo que se debe querer.

La *facultad desiderativa (Begehrungsvermögen)* es la capacidad de ser causa, mediante las propias representaciones, de la realidad de los objetos de estas representaciones.

La *voluntad* es el poder, o bien de producir objetos correspondientes a las representaciones, o de determinarse a sí mismo a realizar estos objetos, exista o no capacidad física para ello. De ahí se sigue que la voluntad es, o bien idéntica a la facultad desiderativa, o bien una forma de esta facultad. Así la noción de apetito queda purificada de toda finalidad, puesto que no es definida por su objeto, el bien, sino por una especie de poder productivo.

Veamos las definiciones propiamente morales.

Un *principio práctico* es una proposición que implica una determinación general de la voluntad a la que se subordinan varias reglas prácticas.

Estos principios son *máximas* cuando son subjetivos, es decir, cuando el sujeto los considera válidos sólo para su voluntad. Son leyes cuando son objetivos, es decir, cuando el sujeto los considera como válidos para la voluntad de todo ser racional. Está claro que nos encontramos aquí de lleno en el kantismo y en pleno idealismo. Porque tales eran ya en el plano especulativo las definiciones de lo subjetivo y lo objetivo: ninguna referencia a lo real, sino únicamente al sujeto, sea el sujeto individual, sea el sujeto impersonal que es la razón humana común a todos los hombres.

En un ser tal como el hombre, en el que la razón no es el único principio determinante de la voluntad, la ley toma forma de *imperativo* y se traduce en un *deber (Sollen)*. Porque la voluntad del hombre, al estar ligada a la sensibilidad, está «afectada patológicamente», mientras que la voluntad divina es santa porque se conforma espontáneamente a la razón.

Cabe distinguir, finalmente, los *imperativos hipotéticos* y los *imperativos categóricos*. Los primeros son *preceptos* que dirigen la voluntad hacia un objetivo a realizar. Sólo los segundos son *leyes*, porque expresan una exigencia de la razón.

Con estas definiciones, Kant resume en una página las ideas desarrolladas en la *Fundamentación*. Vienen

después tres tesis que contienen los fundamentos de la moral kantiana.

2. LA LEY MORAL

El primer paso de Kant es excluir los principios que suponen un objeto o una materia de la facultad de desear, porque ellos no pueden ofrecer leyes prácticas.

La prueba es muy sencilla. Si el apetito se determina por la representación de un objeto, sólo puede ser con miras al placer que procurará la realidad de este objeto. Ahora bien, es imposible conocer *a priori* si un objeto procurará placer o sufrimiento; sólo la experiencia nos lo dice. Por tanto, el principio determinante de la voluntad es empírico. Y como la sensibilidad *(Empfindlichkeit)* varía según los individuos, el principio es una máxima, no una ley.

En segundo lugar, Kant reduce todos los principios materiales al principio del amor a sí mismo *(Selbstliebe)* o de la felicidad personal. Esta tesis deriva de la anterior. Los principios materiales determinan la voluntad porque prometen placer a la sensibilidad. Ahora bien, una satisfacción constante constituye la felicidad, y la búsqueda de la felicidad es egoísta porque cada cual busca la suya.

De ahí se siguen dos consecuencias. Primero, la distinción entre principios materiales y formales genera la distinción entre la facultad inferior y la facultad superior de desear. La diferencia no viene del modo como se representa un objeto, bien por los sentidos, bien por el entendimiento, porque en ambos casos el objeto sólo determina a la voluntad mediante el placer que promete. Epicuro fue el único moralista consecuente, pues los placeres, aun los más refinados, son todos de la misma naturaleza, a saber, sensibles. En consecuencia, sólo hay en el hombre una facultad de desear superior si está determinada por la razón, con exclusión de todo senti-

miento de placer o de dolor. En este sentido cabe decir incluso que «la razón, en tanto que determina por sí misma a la voluntad sin estar al servicio de las inclinaciones, es una verdadera facultad desiderativa superior» [1]. Este choque frontal de dos facultades, la razón que determina y la voluntad que es determinada, es bastante característico de la confusión mental de Kant. Pero es indispensable para comprender expresiones que de otro modo carecerían de sentido, en particular la autonomía de la razón práctica.

El segundo escolio examina una dificultad. Ser feliz es necesariamente el deseo de todo ser racional finito. En consecuencia, ¿no se puede considerar este principio como la ley moral fundamental? Por ser válido para todos, es por lo mismo objetivo, según parece. No, responde Kant. El deseo de felicidad es, sin duda, subjetivamente necesario, pero objetivamente es contingente, porque sólo por la experiencia sabe cada cual lo que constituye su felicidad. El concepto mismo de felicidad es un concepto general obtenido por una especie de inducción, y el principio de buscar la propia felicidad no es una ley práctica, pues no puede establecerse *a priori*. Es preciso recordar aquí que para Kant la necesidad y la aprioridad van unidas, ya que la experiencia sólo puede dar hechos particulares y contingentes.

El tercer teorema afirma que la ley moral no puede determinar la voluntad mediante su materia, sino mediante su forma. Como todo objeto o toda materia queda excluida, sólo resta para determinar a la voluntad la forma de la ley. Esto es obvio, pero ¿qué es la forma de la ley? No puede ser más que la ley misma o, más exactamente, su legalidad, lo que Kant denomina «la

---

[1] «Alsdann allein ist Vernunft nur, sofern sie für sich selbst den Willen bestimmt (nicht im Dienste der Neigungen ist) ein wahres oberes Begehrungsvermögen». *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 45 (las páginas son las de la primera edición, que dan todas las ediciones alemanas).

simple forma de una legislación universal» *(die blosse Form einer allgemeinen Gesetzgebung)*.

A partir de ahí cabe demostrar que existe reciprocidad entre los conceptos de libertad y de ley. ¿Cuál debe ser la naturaleza de una voluntad que sólo se determina por la forma de la ley? Esa voluntad debe ser libre, porque la libertad en su sentido más riguroso, es decir, transcendental, es la independencia frente a los objetos de los sentidos y frente a las leyes naturales. Y a la inversa, suponiendo que la voluntad sea libre, ¿cuál es la ley que puede determinarla necesariamente? Aparentemente la pregunta es contradictoria y, sin embargo, tal es la idea de Kant. Si la voluntad es libre, no puede ser determinada por ningún objeto. Su principio de determinación será, pues, la forma legislativa. La necesidad, en este caso, no es física o natural, sino moral. No obstante, el término «necesidad» ¿no es demasiado fuerte? ¿Qué se gana reemplazando una necesidad por otra?

Así la libertad y la ley práctica se implican recíprocamente. No hay círculo vicioso, porque la ley es la *ratio cognoscendi* de la libertad y ésta es la *ratio essendi* de la ley. Por tanto, si se pregunta cuál es la primera en el conocimiento, hay que responder que es la ley. En otros términos, es el concepto de ley moral el que lleva al concepto de libertad. Es apresurado afirmar que somos libres, pero al menos debemos concebirnos desde ahora como libres.

Porque, en realidad, Kant no ha afirmado hasta ahora que hay una ley moral. Pero lo afirma poco después, y nosotros vemos en esta afirmación, con razón o sin ella, un paso absolutamente nuevo que los teoremas anteriores han hecho posible. Kant se asienta ahora en la realidad o, en su terminología, pasa de lo «problemático» a lo «categórico».

La ley fundamental de la razón pura práctica es: «obra de forma que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre como principio de una legislación univer-

sal»[2]. Tal era textualmente la primera fórmula del imperativo categórico en la *Fundamentación*. Siguen las explicaciones. La ley no dice *lo que* se debe querer, sino *cómo* se debe querer. La ley es, pues, incondicional, y por tanto *a priori*, y por tanto objetiva. La razón es directamente legislativa, es decir, práctica. Y la voluntad se determina independientemente de todo objeto, por la simple forma de la ley.

Este es el pasaje capital: «La conciencia de esta ley puede denominarse un hecho *(Faktum)* de razón, porque no se puede deducir por razonamiento de datos anteriores de la razón, sino que se nos impone por sí misma como una proposición sintética *a priori* que no está fundada en ninguna intuición pura o empírica»[3]. Así, la ley moral emana de la razón y se impone por sí misma a todo ser racional. Es un hecho, no sensible o empírico, sino racional; es un dato en el sentido de que no se puede deducir de ninguna otra cosa. La conciencia de esta ley no es, pues, el sentido interno, la conciencia psicológica, sino algo análogo en el plano práctico a la conciencia pura en el plano especulativo. Y notemos que la palabra «hecho» es muy acertada. Lo que no sabemos es por qué Kant no la emplea más que para la razón práctica; habría podido usarla muy bien para designar el modo como la ciencia es dada a la razón especulativa.

En cualquier caso, el problema principal de la segunda *Crítica* queda resuelto desde ahora. Kant se preguntaba si la razón pura es práctica. Respuesta: «La razón pura

---

[2] «Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne». *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 54.

[3] «Man kann das Bewusstsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft herausvernünfteln kann, sondern weil es für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist» *(Kritik der praktischen Vernunft*, pp. 55-56).

es práctica; sólo por ella se da al hombre una ley universal que llamamos ley moral»[4].

Este hecho de razón aparece con evidencia en los juicios que los hombres hacen sobre la moralidad de sus acciones. Pese a la fuerza de sus inclinaciones, su razón permanece incorruptible; los seres humanos comparan sus máximas con la razón pura y su correspondiente legislación universal. Lo cual significa que la única manera, según Kant, de juzgar la moralidad de un acto es preguntarse: ¿qué ocurriría si todos hicieran como yo?

La voluntad de un ser racional es, pues, una voluntad *pura,* porque está determinada por un principio *a priori.* Pero sólo en Dios la voluntad es *santa,* es decir, incapaz de seguir una máxima contraria a la ley. En el hombre, cuya voluntad, aun siendo pura, está influida por la sensibilidad, «afectada patológicamente» como dice Kant, la ley adopta la forma de *imperativo,* y la relación de la voluntad con la ley es una relación de dependencia, que se llama *obligación* porque implica un *deber.* Así la santidad propia de un ser infinito pone a éste por encima del deber, mas no por encima de la ley. De ahí que la ley misma sea calificada como santa. Para el hombre, la santidad de la voluntad es una idea práctica que debe servirle de *tipo* o de ideal al que se acerca indefinidamente sin alcanzarlo nunca. El progreso hacia la santidad es la virtud.

3. LA AUTONOMIA

La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales; por el contrario, la heteronomía del libre albedrío no sólo no puede fundar ninguna obligación, sino que es opuesta a la moralidad.

---

[4] «Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und gibt dem Menschen ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen» *(Kritik der praktischen Vernunft,* p. 56).

Esta tesis resulta ininteligible si la voluntad y la razón práctica son distintas. Kant las identifica claramente, pues un poco más adelante escribe: «La ley moral no expresa, pues, otra cosa que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, de la libertad» [5]. Si la voluntad y la razón son facultades distintas, como podría parecer, ninguna de ellas es autónoma: la razón pone la ley y la voluntad se ajusta a ella. Todo estaría más claro si Kant dijera que el hombre o la persona es autónoma: su voluntad se ajusta a las leyes que dicta la razón; pero eso Kant no lo dice nunca. Admitamos, pues, que la voluntad y la razón constituyen una misma facultad, de suerte que cabe decir indiferentemente que la voluntad o la razón es autónoma.

Esto supuesto, la tesis resulta evidente. La moralidad consiste en que la voluntad esté determinada por la ley emanada de la razón independientemente de toda materia, es decir, de todo objeto querido, de manera que si la voluntad se determina por un objeto, es inmoral. Pero cabe dar un paso más. La independencia de la voluntad frente a toda inclinación constituye la libertad en sentido negativo, y la legislación propia de la razón constituye la libertad en sentido positivo. Hay, pues, identidad entre los conceptos de autonomía, libertad y moralidad.

Esta ecuación plantea un problema delicado que no parece haber inquietado a Kant. Si la moralidad es la libertad, ¿cómo puede darse una falta moral? Una acción inmoral no es libre, por tanto no es inmoral, sino que es simplemente amoral. Nosotros no encontramos una respuesta a esta cuestión dentro del marco del kantismo. Para superar la dificultad es preciso distinguir entre la voluntad y la razón, y atribuir a la primera la libertad para ajustarse o no a las órdenes de la razón.

---

[5] «Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d.i. der Freiheit» (*Kritik der praktischen Vernunft*, p. 59).

He ahí, pues, una curiosa antinomia. Si no identificamos la voluntad y la razón, no podemos afirmar de ninguna de ellas que es autónoma; pero si las identificamos, no podemos integrar la idea de falta en la moral.

Siendo la heteronomía algo propio de los principios materiales, sería suficiente que éstos fuesen condenados en bloque. Pero Kant clasifica las doctrinas que se fundan en tales principios y estima, como siempre, que su clasificación es sistemática y exhaustiva. Distingue los principios empíricos y los principios racionales, y en cada clase los principios externos y los principios internos. Lo que arroja este resultado: 1) la educación (Montaigne) y la constitución civil (Mandeville); 2) el sentimiento físico (Epicuro) y el sentimiento moral (Hutcheson); 3) la perfección (Wolf y los estoicos); 4) la voluntad de Dios (Crusius y los teólogos).

De los moralistas de la antigüedad Kant no conocía, pues, más que a Epicuro y a los estoicos. ¿Dónde habría situado a Platón y a Aristóteles? La moral platónica sería, sin duda, a su juicio, una moral de la perfección, puesto que propone al hombre asemejarse a Dios haciéndose justo y santo. En cuanto al eudemonismo aristotélico, lo reduciría probablemente a la moral epicúrea del placer, ya que sus principios le impiden admitir una felicidad que consista en la contemplación del supremo inteligible y que sea esencialmente diferente del placer físico.

De estas doctrinas, Kant no juzga dignas de examen más que la de la felicidad, la del sentido moral y la de la perfección. Sobre la primera se extiende largamente y desarrolla las ideas ya expuestas. El deseo de ser feliz está en todo ser humano y ofrece una máxima general. Pero esta máxima no puede ser una ley, porque el concepto de felicidad es empírico. La máxima aconseja, mientras que la ley manda. Lo que la ley prescribe, el entendimiento más vulgar lo percibe sin dificultad y sin vacilación; en cambio, lo que hay que hacer para ser

feliz es muy problemático y depende de la sensibilidad de cada cual. El determinarse según la ley moral está siempre en manos de cada uno, pero el realizar la felicidad no lo está, porque depende en buena parte de las leyes naturales. La violación de la ley suscita el autodesprecio, mientras que la ausencia de felicidad sólo suscita lamento. Más generalmente, sólo en referencia a la ley se comprende el demérito *(Strafwürdigkeit)* y se justifica el castigo *(Strafe)*. Según la doctrina de la felicidad, una acción es mala sólo por la sanción que implica; bastaría, pues, suprimir el castigo para que el acto deje de ser malo.

Más sutil, pero también falsa, es la doctrina del sentido moral, según la cual es un sentimiento y no la razón lo que constituye la moralidad. La alegría, la satisfacción de la conciencia definen la virtud; la tristeza y el dolor, el vicio. Es un modo refinado de reducir la moralidad a la búsqueda de la felicidad. Además, estos sentimientos no son anteriores al deber, sino que lo suponen, ya que para tenerlos hay que comparar la acción con la obligación y reconocer la autoridad de ésta. Es obvio que el cumplimiento regular del deber engendra la alegría de la buena conciencia y es incluso un deber cultivar este sentimiento; pero hacer de él el fundamento de la moral es atribuir a la sensibilidad una función que sólo pertenece a la razón.

En cuanto a la idea de perfección, hay que señalar que implica la idea de fin. Ahora bien, un fin es un objeto y, por tanto, es empírico. Puede servir de principio para una moral epicúrea, mas no para una doctrina pura y racional del deber.

4. DEDUCCION DE LA LIBERTAD

Con los cuatro teoremas precedentes, Kant ha sentado los principios de su moral. ¿Cabe justificarlos mediante

una «deducción» como la deducción transcendental justificó el valor objetivo de los conceptos puros del entendimiento? No, porque los principios morales no son las condiciones de la experiencia, y por otra parte la experiencia no presenta un solo caso en que la ley moral se cumpla exactamente. La ley moral posee por sí misma una certeza apodíctica. Siendo un hecho de la razón, está suficientemente justificada por la conciencia que tenemos de la misma.

Así la ley moral no puede ser deducida ni tiene necesidad de serlo. Mas por lo mismo sirve para deducir el concepto de libertad. Esta deducción de la libertad ¿no está hecha ya, pues sabemos que la libertad es idéntica a la ley y que la ley es objetiva? Sin duda, y lo que Kant hace aquí es sólo aclarar más algo que sabíamos.

La libertad, facultad impenetrable del alma, no puede ser probada por la experiencia. La razón especulativa, buscando lo incondicionado en la serie de las causas, ha debido admitirla como posible, a condición de que esté fuera del mundo de los fenómenos, donde reina el determinismo de las leyes de la naturaleza. El concepto cosmológico de libertad es, pues, problemático y negativo. La razón especulativa no puede ir más lejos, no puede garantizar la realidad de la libertad. La deducción de la libertad muestra, pues, la armonía existente entre las dos razones. La razón práctica transforma el uso *transcendente* de la razón en un uso *inmanente*, pues no tiene que salir de sí misma para encontrar la libertad.

La razón especulativa dejaba un sitio a la libertad, pero lo dejaba vacío. «Este lugar vacío lo llena la razón práctica mediante una determinada ley de la causalidad en un mundo inteligible (de la causalidad mediante la libertad), es decir, mediante la ley moral. La razón especulativa no adquiere así un panorama más amplio, pero gana en lo concerniente a la garantía de su concepto problemático de libertad, al que se confiere aquí

realidad objetiva que, aun siendo sólo práctica, no es menos indudable»[6].

5. EXTENSION DE LA RAZON

Este último punto es tan importante, a juicio de Kant, que éste lo hace objeto de análisis en un parágrafo titulado «Del derecho que tiene la razón pura en su uso práctico a una extensión que le está vedada en el uso especulativo». Kant toma la cuestión desde su origen. Hume sometió a una aguda crítica el concepto de causalidad, que le llevó al escepticismo. El concepto de causa expresa una conexión necesaria entre cosas diferentes; pero una conexión entre cosas diferentes sólo puede percibirse en la experiencia y una conexión percibida en la experiencia no puede ser necesaria. El concepto de causa es, pues, una ilusión debida al hábito de percibir cosas asociadas constantemente. No se da más que una necesidad subjetiva, erigida arbitrariamente en necesidad objetiva.

Como dijo Kant en los *Prolegómenos*, y lo repite aquí, el encuentro con Hume le despertó de su sueño dogmático y le lanzó por la vía de la crítica. Ahora bien, ésta muestra que el concepto de causa es un concepto puro del entendimiento y que aplicado a los fenómenos introduce en ellos una conexión necesaria. Posee, pues, valor objetivo para la experiencia posible, mas no para el mundo de las cosas en sí, del que no tenemos intuición alguna. Sin embargo, si el conocimiento de los *noúmenos* se nos escapa, se les puede aplicar el concepto

[6] «Diesen leeren Platz füllt nun reine praktische Vernunft durch ein bestimmtes Gesetz der Kausalität in einer intelligibilen Welt (durch Freiheit) nämlich das moralische Gesetz aus. Hierdurch wächst nun zwar der spekulativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zu, aber doch in Ansehung der Sicherung ihres problematischen Begriffs der Freiheit, welchem hier objektive und obleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität verschafft wird» *(Kritik der praktischen Vernunft).*

de causa desde otro punto de vista. Es lo que ocurre aquí. «La realidad objetiva de una voluntad pura o, lo que es igual, de una razón práctica, está dada *a priori* en la ley moral, que es un hecho. Ahora bien, el concepto de voluntad contiene el de causalidad y el concepto de voluntad pura contiene el concepto de una causalidad con libertad»[7]. Esta causa *noumenal, causa noumenon,* es un concepto vacuo desde el punto de vista teórico, pero desde el punto de vista práctico se afirma con plena certeza. Así la afirmación práctica no da el menor pretexto a la razón teórica para pasar a la transcendencia, es decir, para volver al «dogmatismo» según quedó definido y refutado en la primera *Crítica.*

[7] «Die objektive Realität eines reinen Willens oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft, ist im moralischen Gesetze *a priori* gleichsam durch ein Faktum gegeben. Im Begriffe eines Willens aber ist der Begriff der Kausalität schon enthalten, mithin in dem eines Willens der Begriff einer Kausalität mit Freiheit» (*Kritik der praktischen Vernunft,* p. 96).

II

EL OBJETIVO DE LA RAZON PRACTICA

Kant sabe muy bien que la voluntad tiene siempre un objetivo. Lo que ha querido mostrar es que la voluntad no puede ser moral si se determina por la consideración de un objeto y, por tanto, que el bien no puede ser el fundamento de la moral. Pero una vez que la moral está fundada sobre la ley, el objeto puede reintegrarse a su puesto, que no es el primero, y bajo una forma apropiada.

La primera observación pertinente es que si se toma el objeto como determinante de la voluntad, no es posible evitar la pregunta de si nosotros somos capaces de realizarlo, porque si no lo fuéramos sería absurdo quererlo. Si, en cambio, la voluntad es determinada por la ley, no se trata ya del poder físico, sino estrictamente del poder moral, es decir, del *derecho a querer* la acción.

1. EL BIEN Y EL MAL

Los únicos objetos de la razón práctica son el bien y el mal. Hagamos notar que poniendo en el mismo plano el bien y el mal como objetos de la voluntad, Kant se

deja engañar de una falsa simetría. Pero este fallo escandaloso se comprende porque Kant privó a la voluntad de su finalidad natural.

Continuemos. Si definimos el bien y el mal previamente a la ley y para servirle de fundamento, pierden todo carácter moral. El bien y el mal significan la promesa de un placer o la amenaza de un castigo ligados a la representación de un acto. Pero, una vez más, no podemos saber *a priori* qué representación irá acompañada de placer o de castigo; sólo puede enseñárnoslo la experiencia, y esta experiencia se hace por el sentimiento. El bien resulta ser entonces lo agradable, y el mal lo doloroso. Pero, aparte de que estas significaciones son contrarias al uso que distingue el bien moral y el placer, la razón no tendría otra misión que indicar los medios de procurarse el placer. Para ella, pues, el bien se reduciría a lo útil, lo cual es un modo de suprimir la moralidad.

¿Qué valor tiene, entonces, la fórmula escolástica *nihil appetimus nisi sub ratione boni?* Esta fórmula es ambigua, porque las palabras bien y mal, debido a la pobreza del lenguaje, poseen un doble sentido: físico y moral. Pueden designar el bien de la sensibilidad, el placer, o el bien de la voluntad, la conformidad a la ley puesta por la razón. La lengua alemana es más rica en este caso. Para una única palabra latina, *bonum*, posee dos palabras muy diferentes: *das Gute* y *das Wohl*. La primera designa la relación de la voluntad con la ley, no un objeto. El término «bien», en moral, no puede aplicarse a una cosa, sino a un modo de obrar y a la persona que obra.

Otro tanto hay que decir del mal, que puede ser *Böse* y *Weh*. Es fácil mofarse del estoico que, aquejado de un acceso de gota, decía: «Dolor, haces bien en atormentarme; nunca afirmaré que tú eres algo malo» *(etwas Böses)*. El estoico tenía razón. El dolor es un estado de la sensibilidad que no disminuye en nada el valor moral de la persona como lo haría una mentira.

Esta oposición aparece ya cuando, para poner fin a un mal físico, el hombre consiente en sufrir otro mal, que presenta entonces aspecto de bien. Pero entonces no hay más que una oposición relativa. La oposición pasa a ser absoluta cuando la razón regula la voluntad, no con miras a algún efecto sensible, sino inmediatamente y por sí sola.

2. EL BIEN MORAL

Huelga decir que una gran parte de los juicios prácticos depende del bien sensible. El hombre pertenece al mundo sensible y su razón tiene, sin duda, por función asegurar su bienestar en la medida de lo posible. Pero si su razón sólo le sirviera para hacer lo que el instinto realiza en los animales, no sería en nada superior al animal. Y Kant vuelve una vez más a su tema favorito. O bien la razón determina a la voluntad sin tener en cuenta los objetos de la facultad de desear, y entonces la ley determina directamente a la voluntad y la acción conforme a la ley es buena en sí; o bien la facultad de desear se determina por un objeto que satisface a la sensibilidad, y entonces la máxima de la voluntad no es una ley y la voluntad no es pura. Por eso, en una crítica de la razón práctica el concepto de bien no debe definirse antes de la ley moral, sino después de ella y por ella.

El error de todas las morales clásicas reside en una perversión del método a seguir en las investigaciones éticas. Estas morales han definido siempre un objeto de la voluntad para hacer de él la materia y el fundamento de una ley, cuando deberían buscar primero una ley que determine *a priori* a la voluntad, y sólo luego un objeto que sea conforme a esta ley.

3. LAS CATEGORIAS DE LA LIBERTAD

En el plano teórico, las categorías sirven para llevar a la unidad de la conciencia pura lo diverso dado por

la sensibilidad y constituir así objetos. En el plano práctico, hay también categorías que sirven para llevar a la unidad la diversidad de los deseos sensibles. ¿Cuáles son sus características? En primer lugar, son modos de una única categoría del entendimiento: la categoría de la causalidad. En segundo lugar, conciernen a la causalidad libre y no a la causalidad natural, como es obvio.

Si comparamos las dos especies de categorías encontramos lo siguiente: las categorías de la libertad ofrecen la ventaja sobre las de la naturaleza de tener un valor objetivo inmediato. En efecto, las categorías de la naturaleza deben esperar a que la intuición sensible les confiera un objeto, o al menos la materia con la que puedan constituir un objeto. Las categorías de la libertad, en cambio, son capaces de producir su objeto, ya que se trata de la intención dentro de la conciencia y no de la ejecución física de la acción. Nos enfrentamos, pues, aquí con una actividad que se asemeja mucho a la intuición intelectual que Kant negaba al hombre porque sería creadora. La diferencia es que la intuición intelectual debería conferir la existencia en sí a los objetos, en tanto que la razón práctica sólo confiere la existencia a una intención.

Por último, aunque las categorías de la libertad no conciernen a la ejecución de los actos, tienen, sin embargo, una relación con los fenómenos del mundo sensible, es decir, con el conjunto de los deseos que ellas deben unificar según las exigencias de la razón. De ahí se sigue que las categorías, en su orden que es práctico, deben ser conformes con las categorías del entendimiento. Este punto es la clave del cuadro que forma Kant de las categorías de la libertad.

Se dan las categorías de la cantidad, de la cualidad, de la relación y de la modalidad. Según la cantidad: opiniones del individuo (subjetivas), preceptos según principios (objetivos) y leyes *a priori* (objetivas y subjetivas a la vez). Según la cualidad: reglas de acción (preceptivas), reglas de omisión (prohibitivas) y reglas

de excepción (exceptivas). Según la relación: con la personalidad, con el estado de la persona, recíproca de una persona con otra. Según la modalidad: lo permitido y lo prohibido, el deber y su contrario, el deber perfecto y el imperfecto.

Como siempre, Kant se siente muy satisfecho de su cuadro; estima incluso que es tan claro que no requiere explicación alguna. A nosotros nos parece, por el contrario, muy arbitrario y muy confuso. Nos gustaría saber por qué, en la categoría de la cualidad, los preceptos son objetivos, mientras que en principio sólo las leyes son objetivas, por ser *a priori*. Asimismo, ¿las reglas de excepción son leyes? Si una regla admite o pone una excepción, no puede ser universal, creemos nosotros. ¿Qué es eso de «estado de la persona»? Lo prohibido, lo ilícito, ¿no es idéntico a una regla prohibitiva? ¿Qué diferencia hay entre el deber y la ley? ¿Qué es lo contrario del deber? ¿No es idéntico a lo ilícito y por tanto también a una regla prohibitiva? ¿Qué es, finalmente, un deber imperfecto? Tal vez no es un deber cumplido imperfectamente, pues la ejecución de los actos queda de lado.

4. EL JUICIO PRACTICO

El problema que encuentra Kant es el de aplicar la ley moral, que es formal y *a priori*, a casos particulares que son concretos y pertenecen al mundo sensible. Lo que se concibe *in abstracto* en la ley ¿cómo puede aplicarse *in concreto* a una acción? O en otros términos, ¿cómo aplicar una ley de la libertad a acciones que están sometidas a las leyes de la naturaleza?

Una vez más, no se trata de la ejecución del acto, para saber si es posible y qué resultado tendrá. Esta cuestión nace de la razón teórica. En el plano teórico, el nexo entre los conceptos puros del entendimiento con las intuiciones sensibles se efectúa a través de un es-

quema forjado en la imaginación. Pero ninguna intuición sensible puede corresponder a la ley moral y darle un contenido. El recurso a la imaginación queda, pues, excluido. Para formar el nexo sólo resta el entendimiento, recordando que su función no es entonces teórica sino práctica: el entendimiento es considerado aquí como legislador de la naturaleza, independientemente de toda materia sensible. Lo que resta es, pues, la forma de la ley natural correspondiente a la ley moral, que es también formal.

Todo esto es muy sutil, y está destinado a justificar la segunda fórmula del imperativo categórico dada en la *Fundamentación*. Esta fórmula era: «Obra como si la máxima de tu acción debiera erigirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza». En la *Crítica* se dice: «Pregúntate si la acción que proyectas, suponiendo que debe producirse según una ley de la naturaleza de la que formas parte, puedes mirarla como posible para tu voluntad» [1]. Y Kant pretende que así juzga cada cual si sus acciones son moralmente buenas o malas. El individuo se pregunta: si todos obraran así y tú formaras parte de este orden de cosas, ¿lo aceptarías con asentimiento de tu voluntad?

Esta comparación entre la máxima y la ley natural no es el motivo determinante de la voluntad, pero es el *tipo*, o digamos el criterio que permite juzgar el valor moral de la máxima. Si la máxima no es capaz de sostener la prueba de una ley natural, es moralmente imposible.

El problema, pues, está resuelto. Pero Kant prolonga su idea y extrae de ella esta consecuencia de que la naturaleza del mundo sensible puede servir de tipo para una naturaleza inteligible. Sólo hay una condición: que no se transfiera a ésta ninguna intuición, sino sólo la

[1] «Frage dich selbst, ob die Handlung die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest» *(Kritik der praktischen Vernunft*, p. 122).

forma de la conformidad a la ley, porque en este punto de vista todas las leyes son idénticas.

El veto de transferir al mundo inteligible la intuición nos preserva a la vez del *empirismo*, que pretende fundar la moral sobre una intuición sensible, y del *misticismo*, que atribuye al hombre una intuición intelectual. Estas dos doctrinas son igualmente falsas, pero la primera es la más perniciosa, porque extirpa hasta la raíz la moralidad, sustituyendo el deber por un interés sensible. La segunda, creyendo conocer el reino de Dios, se evade en lo transcendente *(Übersch wengliche)*, pero es conciliable con la pureza de la ley moral, y por lo demás supone una exaltación de la imaginación que no es frecuente.

La posición justa es el *racionalismo* del juicio. Este es el único lugar, en toda su obra, donde Kant utiliza esta palabra para designar su propia posición. El racionalismo consiste en no tomar de la naturaleza sensible lo que la razón pura puede concebir por sí misma, a saber, la conformidad a la ley, y en introducir en la naturaleza suprasensible sólo aquello que puede representarse realmente por acciones realizadas en el mundo sensible, de acuerdo con la regla formal de una ley natural en general.

Así, el procedimiento ha ido cambiando de sentido. Al principio, la cuestión era saber cómo aplicar la ley moral a casos particulares. Al final la cuestión es saber cómo representar el mundo inteligible que permanece, a pesar de todo, incognoscible. A Kant le faltó, evidentemente, la suficiente apertura para la analogía y para el conocimiento analógico.

III

EL MOVIL DE LA RAZON PRACTICA

La tesis fundamental de la moral kantiana es que sólo la ley emanada *a priori* de la razón debe determinar directamente a la voluntad. Si la voluntad es determinada por un sentimiento, su acción puede muy bien ser conforme a la ley, es *legal*, mas no *moral;* cumple la letra de la ley, pero no contiene su espíritu.

La cuestión es, pues, ahora saber cómo la ley pasa a ser un móvil para la facultad de desear. Sería peligroso dejar que otro móvil cooperase con la ley. Es la ley misma la que debe ser el móvil.

1. EL RESPETO

El móvil, pues, debe obrar sobre la sensibilidad no sólo sin el concurso de los atractivos sensibles, sino excluyendo todos aquellos que son contrarios a la ley. Hay, por tanto, dos aspectos que considerar: el uno negativo y el otro positivo.

El aspecto negativo es que la ley moral, como móvil, contradice a todas las inclinaciones y así engendra en la sensibilidad un sentimiento de desagrado. Todas las inclinaciones sensibles tienden a la felicidad personal

y constituyen el *egoísmo (Selbstsucht)*. El egoísmo es, o bien amor a sí mismo *(Selbstliebe)*, que consiste en una benevolencia excesiva para la propia persona *(philautia)*, o bien satisfacción de sí mismo *(arrogantia)*. La primera se llama propiamente amor propio *(Eigenliebe)*, y la segunda presunción *(Eigendünkel)*. La razón práctica contradice al amor propio sólo porque éste es natural al hombre y despierta en él antes de la razón; le obliga a someterse a la ley de tal modo que pasa a ser un amor propio razonable. Anula la presunción porque ésta es contraria a la moral.

Pero la ley, que es algo positivo, es al mismo tiempo objeto de respeto *(Achtung)*. Este es un sentimiento, y como tal reside en la sensibilidad, mas no es de origen sensible. Es la repercusión de la ley en la sensibilidad y, por tanto, de origen *a priori*. Por razón de su origen, no puede calificarse como *patológico*, sino que debe denominarse *efecto práctico*. Es el único sentimiento moral.

Lo más afín al respeto es la admiración, aunque cabe admirar sin respetar, admirar por ejemplo las cualidades intelectuales de una persona como Voltaire sin respetar su carácter. En relación con las personas, el respeto es un tributo que pagamos al mérito, es decir, a la ley materializada en un caso ejemplar. El respeto no es un sentimiento de placer, y el individuo se deja invadir de él a regañadientes, porque se siente humillado. Tampoco es un sentimiento desagradable, porque no nos cansamos de contemplar la majestad de la ley, y creemos elevarnos en la medida en que vemos la santidad de esta ley más elevada sobre nosotros.

El respeto por la ley es, pues, el único móvil moral. Del concepto de móvil deriva el de *interés*, que significa un móvil de la voluntad en cuanto representado por la razón. Hay, pues, un *interés moral* que es puro, independiente de los sentidos, y proviene de la razón práctica. Del concepto de interés deriva el de *máxima*, y nos

encontramos con la tesis de que una máxima sólo es moral si se funda en el interés que nos lleva a la observancia de la ley.

El respeto es la conciencia de una libre sumisión de la voluntad a la ley, conciencia también de una coerción *(Zwang)* ejercida por ella sobre todas nuestras inclinaciones y de la presión *(Nöthigung)* a realizar ciertas acciones. Como esta presión proviene de nuestra razón, el respeto es también aprobación de sí mismo *(Selbstbilligung)*.

Tal es nuestra condición de seres racionales, pero finitos, cuya voluntad no es santa. El deber *(Pflicht)* y la obligación *(Schuldigkeit)* son las únicas palabras que designan nuestra relación con la ley moral. Somos por nuestra razón legisladores de un reino moral y al mismo tiempo somos sus sujetos y no sus soberanos.

2. EL AMOR

La doctrina del deber ¿puede dar cabida al amor e integrar el precepto evangélico «amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo»? Sin duda, a condición de entenderla correctamente.

Es imposible amar a Dios por inclinación, pues Dios no es un objeto de los sentidos. Es posible amar a los hombres de este modo, pero este sentimiento no depende de la voluntad y, por tanto, no puede ser imperado: ningún ser humano es capaz de amar a alguien por decreto. Sólo un *amor práctico* puede ser imperado. Amar a Dios es cumplir de grado sus mandamientos; amar al prójimo es practicar de grado nuestros deberes hacia él.

Sin embargo, este amor práctico no es una disposición que podamos producir directamente. Es un ideal de santidad que ninguna criatura puede alcanzar, pero es un modelo al que debemos procurar acercarnos en

un progreso indefinido. Una criatura finita, en la que la razón y las inclinaciones se oponen entre sí, no es capaz de adherirse espontáneamente a la ley moral. La transformación del respeto en amor constituiría la perfección si esto fuera posible a una criatura.

Estas observaciones van encaminadas a prevenir el fanatismo *(Schwärmerei)* que infecta a tantos espíritus. Porque es un puro fanatismo moral presentar ciertas acciones como nobles, sublimes, magnánimas por el hecho de que sobrepasan el simple deber. Es lo que hacen a menudo los novelistas, los educadores y a veces los filósofos, como los estoicos que sustituyen la sumisión a la ley por una especie de heroísmo. El fanatismo pretende traspasar los límites que la razón pura impone a la humanidad impidiéndonos colocar el móvil de nuestras acciones en la ley y la intención en el respeto a la ley.

3. EL DEBER

Sobre este punto Kant adopta un tono elocuente en un célebre pasaje, inspirado probablemente en una perorata de Rousseau en el *Emile:* «Conscience, conscience, instinct divin, immortelle et céleste voix...». «*Deber*, palabra grande y sublime, tú que no encierras nada agradable, nada que implique consejo, sino que reclamas la sumisión, pero sin amenazas que despiertan en el alma aversión natural y temor para poner en movimiento a la voluntad, poniendo una ley que penetra directamente en el alma y que se granjea pese a todo nuestra veneración (aunque no siempre nuestra obediencia), ante la que callan todas las inclinaciones, aunque actúen contra ella en secreto; ¿qué origen es digno de ti y dónde se encuentra la raíz de tu noble estirpe que rechaza orgullosamente todo parentesco con las inclinaciones sensibles, raíz y origen de la que hay que derivar

la condición indispensable del único valor que los seres humanos pueden otorgarse a sí mismos?»[1].

Esta raíz es la *personalidad,* en virtud de la cual el hombre es elevado por encima de sí mismo como parte del mundo sensible, en virtud de la cual es libre, independiente del mecanismo de la naturaleza y sometido solamente a las leyes prácticas dadas por su propia razón.

Así, el hombre pertenece a dos mundos. Como perteneciente al mundo inteligible, su humanidad es santa, es un fin en sí y no debe ser tratada como un simple medio. Volvemos a encontrar aquí la tercera fórmula del imperativo categórico de la *Fundamentación:* «Obra de forma que trates siempre a la humanidad en tu persona y en la de los otros como un fin y nunca como un simple medio».

Frente a la personalidad moral, la vida con todo el encanto que pueda poseer está desprovista de valor. El justo no vive más que por deber, no porque encuentre el menor gusto en la vida.

---

1 «Pflicht: du erhabener grosser Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloss ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegen wircken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel (abzustammen die unnachlassliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?» *(Kritik der praktischen Vernunft,* p. 154).

IV

ALGUNAS CUESTIONES SOBRE LA LIBERTAD

La conclusión de la Analítica tiene por título «Examen crítico de la analítica de la razón pura práctica». Kant estudia una vez más las intenciones, el método y la primacía de la ley moral. Pero agrega algunos complementos interesantes sobre la libertad. Las ideas no son nuevas; se encuentran ya en la primera *Crítica,* pero son indispensables en la segunda. Lo que no sabemos es por qué no quedaron integradas en la exposición de la Analítica.

1. LIBERTAD PSICOLOGICA Y LIBERTAD TRANSCENDENTAL

Sabemos que la libertad y la ley moral están inseparablemente unidas, tanto que se podría definir la libertad práctica como la independencia de la voluntad respecto a toda otra ley que no sea la ley moral. Pero la realidad de la libertad no puede percibirse, ya que no es un fenómeno. Sabemos sólo que no hay prueba de su imposibilidad y que no podemos menos de admitirla porque la ley moral la postula. Notemos de paso que al

emplear la palabra «postular» Kant atenúa mucho el valor de su deducción, pero prepara la admisión de la libertad en el número de los postulados de la razón práctica.

Tal es la única vía practicable. Es un error frecuente tomar la vía psicológica para analizar la naturaleza del alma y los móviles de la voluntad. Porque la libertad es un predicado *transcendental* que ninguna experiencia puede ofrecer. Por la vía psicológica se puede llegar a un concepto «comparativo» de la libertad según el cual se denomina a veces libre un efecto cuyo principio es interior al agente, aun en el ámbito material, como un cuerpo en «caída libre». En el plano psicológico, esto es un «miserable subterfugio». Poco importa que los principios que determinan la voluntad residan en el sujeto o fuera de él, y en el primer caso, que sean instintivos o concebidos por la razón. Siempre la voluntad queda sometida a las leyes naturales que determinan de modo necesario la sucesión en el tiempo. Nada resta de la libertad trascendental, que debe concebirse como la independencia frente a las leyes de la naturaleza y de todo elemento empírico.

«Sin esta libertad, que es libertad práctica *a priori*, ninguna ley moral y ninguna imputación según una ley moral, son posibles». «Si la libertad de nuestra voluntad no fuera más que la libertad psicológica y no la libertad transcendental, es decir, absoluta, no valdría en el fondo más que la libertad de un asador mecánico que, una vez puesto en marcha, realiza los movimientos por sí mismo» [1].

---

[1] «Ohne welche Freiheit die allein a priori praktisch ist, kein moralisch Gesetz, keine Zurechnung nach demselben möglich ist». «Wenn die Freiheit unseres Willens keine andere als die letzere (etwa die psychologische, nicht transzendentale, d.i. absolute) wäre, so würde sie im Grunde nichts besser als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet» (*Kritik der praktischen Vernunft*, pp. 173-174).

2. MECANISMO Y LIBERTAD

Para conciliar el mecanismo de la naturaleza con la libertad en una misma acción, basta recordar lo establecido en la primera *Crítica,* a saber, la distinción entre fenómenos y cosas en sí. El mismo sujeto, como fenómeno, está sometido a las leyes naturales que lo determinan en el tiempo; como *noúmeno,* no está sometido a las condiciones del tiempo ni está determinado más que por las leyes que se da a sí mismo. El conjunto de su existencia sensible no debe considerarse, pues, como la consecuencia de su causalidad nouménica, que se ejerce fuera del tiempo.

Así, si se pudieran conocer integralmente los móviles de un hombre y las circunstancias de su vida, se podría predecir su conducta futura con tanta certeza como un eclipse de sol. Y si nosotros estuviéramos dotados de una intuición intelectual del sujeto, veríamos que toda la cadena de los fenómenos depende de la espontaneidad absoluta de este mismo sujeto como *noúmeno.* A falta de esta intuición, la ley moral nos garantiza que nuestras acciones como fenómenos dependen del «substrato inteligible» que hay en nosotros.

3. LIBERTAD Y CREACION

Kant estima que esta distinción le permite resolver un problema que la metafísica es incapaz de dilucidar: ¿cómo conciliar la libertad del hombre con la existencia de un Dios creador?

Dios es creador de las sustancias, es decir, de los *noúmenos;* admitamos este supuesto. Si las acciones del hombre en cuanto pertenecientes al mundo sensible no fueran simples determinaciones del hombre como fenómeno, sino determinaciones del hombre como cosa en sí, la libertad no podría subsistir. «El hombre sería una marioneta o un autómata, manejado y puesto en movi-

miento por el dueño supremo de todas las obras de arte»[2]. En el fondo, Spinoza tendría razón y la libertad sería una ilusión.

Pero es contradictorio afirmar que Dios es creador de los fenómenos, ya que éstos no existen en sí. Sería también contradictorio decir que Dios es causa de las acciones del hombre en el mundo sensible. Dios es creador de la existencia inteligible, es decir, del hombre como *noúmeno*. Mas no es a Dios, sino al hombre actuando como *noúmeno* al que deben referirse los fenómenos y las leyes necesarias que los rigen.

En realidad, este problema no se plantea en el kantismo, ya que la existencia de Dios nos es siempre desconocida. La solución esbozada aquí aporta una aclaración previa al tercer postulado de la razón práctica. Pero es poco probable que pueda satisfacer a la metafísica, porque viene a sustraer a la creación el conjunto del universo sensible. Que los fenómenos sean simples representaciones del hombre no implica en modo alguno que sean increados, ya que poseen siempre alguna existencia.

Como sea, el concepto de libertad es el único entre todas las ideas de la razón especulativa que permite penetrar en el campo de lo suprasensible. En efecto, podemos probar mediante un hecho que ciertas acciones suponen una tal causalidad. No cabe hallar esta conexión en las acciones dadas en la experiencia, pues la libertad debe buscarse fuera del mundo sensible. La ley moral permite transformar la *posibilidad* en *realidad*.

Así nos es dada la realidad del mundo inteligible, y esta determinación, que sería *transcendente* desde el punto de vista teórico, es *inmanente* desde la perspectiva práctica. Porque es nuestra razón misma la que,

---

[2] «Der Mensch wäre Marionette oder ein Automat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke» (*Kritik der praktischen Vernunft*, p. 181).

mediante la ley moral, se reconoce como el ser que tiene conciencia de sí mismo gracias a esta ley, que es nuestra propia persona y, por tanto, como perteneciente al mundo inteligible. Sólo la razón práctica puede llevarnos más allá del mundo de los sentidos y proporcionarnos el conocimiento de un mundo inteligible.

Con una admirable ingenuidad, Kant termina señalando el acuerdo inesperado, sorprendente y en modo alguno forzado —dice— que se establece entre las proposiciones más importantes de la segunda *Crítica* y las sutiles observaciones de la primera.

Quizá es este el momento de citar una frase del Prefacio, que merece destacarse porque es como la quintaesencia del kantismo: «El concepto de libertad, en tanto que su realidad queda probada por una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la base de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso especulativa» [3].

[3] «Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schluszstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen und selbst der spekulativen Vernunft, aus» (*Kritik der praktischen Vernunft*, p. 4).

V

EL CONCEPTO DE SUMO BIEN

La razón práctica posee su dialéctica al igual que la razón especulativa, porque también ella busca lo incondicionado. No lo busca como principio determinante de la voluntad, porque en este sentido ya está encontrado y es la ley moral dada a título de hecho originario. Ella lo busca como objeto de la voluntad, como bien sumo.

Una doctrina del sumo bien es la sabiduría en el significado antiguo del término, ya que para los antiguos la sabiduría consiste en establecer la noción de sumo bien y los medios necesarios para adquirirlo. La sabiduría no puede ser el fundamento de la moral; lejos de ello, viene a destruir la moral, como ha demostrado la Analítica, si se toma el bien como principio determinante de la voluntad. Pero sí es como la culminación de la misma. La razón debe evitar sólo la ilusión *(Schein)* que nace cuando considera los fenómenos como cosas en sí.

En realidad, como se verá de inmediato, la dialéctica de la razón práctica es mucho menos complicada que la de la razón especulativa: se reduce a una antinomia.

1. LOS ELEMENTOS DEL BIEN SUMO

El sumo bien puede entenderse de dos modos, según el sentido que se dé al adjetivo *sumo*. Puede significar

supremo (supremum) o *completo (consummatum)*. En el primer caso designa una condición que es incondicionada, en el segundo un todo que no es a su vez la parte de otro todo mayor.

El bien sumo es, pues, de una parte la virtud resultante del cumplimiento de la ley moral, y de otra la felicidad, porque el bien no es perfecto si la virtud no va acompañada de una felicidad proporcionada a la moralidad. Se trata de una exigencia, no sólo de la persona que se considera como fin, sino de la razón imparcial, para la cual el fin es la virtud. Porque la virtud hace al sujeto digno de ser feliz, como decía ya la primera *Crítica*.

¿Qué relación existe entre los dos elementos del sumo bien? Puede ser una relación analítica o una relación sintética. O hay identidad entre la virtud y la felicidad o la virtud produce la felicidad como una causa produce un efecto.

Sólo dos escuelas de la antigüedad abordaron abiertamente este problema: los epicúreos y los estoicos. Unos y otros admitieron la identidad de la virtud y la felicidad, pero partiendo de posiciones contrapuestas. Para los epicúreos la felicidad es el bien sumo completo, y la virtud está incluida en ella como medio para alcanzarla. Para los estoicos la virtud constituye todo el sumo bien, y el sentimiento de felicidad es la conciencia de la virtud. La diferencia es considerable en lo concerniente a los principios: la sensibilidad para los epicúreos y la razón para los estoicos. Pero coinciden en que establecen entre la virtud y la felicidad un nexo analítico, es decir, una identidad.

Ahora bien, los dos conceptos son heterogéneos. La virtud y la felicidad son dos elementos del bien sumo, sin duda, pero totalmente distintos, como mostró la Analítica. De ahí se sigue que su relación sea sintética. Y como este nexo se reconoce como necesario *a priori*, tenemos un nuevo ejemplo, en el orden moral, de un

juicio sintético *a priori* que debe ser «deducido», es decir, justificado.

2. LA ANTINOMIA DE LA RAZON PRACTICA

La virtud y la felicidad están necesariamente unidas. Esta unión es analítica o sintética. No puede ser analítica, porque los conceptos son diferentes. Es, pues, sintética, como relación de causa a efecto, pues concierne a un bien práctico, es decir, realizable por la voluntad. Es preciso, pues, o bien que el deseo de felicidad sea la causa, el móvil de la virtud, o bien que la virtud sea la causa eficiente de la felicidad.

La primera hipótesis es imposible porque el deseo de la felicidad carece de valor moral y no puede engendrar ninguna virtud. La segunda hipótesis es igualmente imposible porque la concatenación de los acontecimientos que se producen en la esfera de los actos de la voluntad no se regula por las intenciones morales de ésta, sino por las leyes generales de la naturaleza según las establece la razón especulativa. Como la realización del sumo bien es exigida *a priori* por la ley moral, la imposibilidad de esta realización prueba la falsedad de la ley.

La solución de esta antinomia de la razón práctica es análoga a la de la tercera antinomia de la razón especulativa concerniente a la libertad y a la necesidad. El conflicto se resuelve admitiendo la distinción entre los fenómenos y los *noúmenos*. En el caso presente, la primera proposición es absolutamente falsa, ya que la busca de la felicidad no puede engendrar la virtud. La segunda, es decir, que la intención virtuosa produce la felicidad, no es absolutamente falsa. Es falsa si se supone que la existencia en el mundo sensible es el único modo de existencia del ser racional. Pero si se admite que el hombre existe también como *noúmeno*, nada se opone a que la moralidad tenga una conexión necesaria con la felicidad en el mundo sensible. No será sin duda

una conexión inmediata, sino una conexión mediata a través del Autor de la naturaleza.

Así, la proposición es falsa si se consideran los fenómenos como cosas en sí. Es verdadera si se distinguen los dos planos y se admite que el *noúmeno* ejerce una causalidad en el mundo sensible. Podemos, pues, representarnos al menos como posible un nexo necesario entre la moralidad y la felicidad. La felicidad no es más que la consecuencia de la moralidad. De suerte que, en el concepto de bien sumo, el bien supremo (la virtud) es la condición del bien completo.

3. LA SUPREMACIA DE LA RAZON PRACTICA

Hay que indagar, pues, cómo es posible la conexión entre la virtud y la felicidad, tanto en lo que está en nuestro poder como en lo que no lo está, pero es ordenado por la razón para suplir nuestra impotencia. Esta conexión no es dada en el mundo sensible y sólo puede encontrarse en el mundo inteligible. Ahora bien, la razón especulativa ha reconocido que no puede penetrar en ella. ¿Cómo concebir las relaciones entre las dos razones?

Cada facultad tiene un interés que la pone en ejercicio. Para la razón especulativa es el conocimiento del objeto y para la razón práctica es la realización de un objetivo último y completo: el sumo bien.

Si la razón práctica no pudiera concebir y admitir nada más que lo que la razón especulativa le ofrece, a ésta correspondería la supremacía. Pero si la razón práctica tiene principios originales ligados a tesis teóricas, la cuestión es saber cuál es el interés más elevado. Si es el de la razón especulativa, ésta rechazará como vana especulación toda afirmación que exceda los límites que ella se ha reconocido.

Frente a la razón práctica empíricamente condicionada, en busca de la felicidad, la razón especulativa no

puede ceder nada de su interés. Rechaza, pues, el paraíso de Mahoma o la unión con la divinidad de los teósofos y los místicos como verdaderas monstruosidades. Pero la razón pura es práctica por sí misma, como lo demuestra la conciencia de la ley moral, y se funda en principios *a priori*. La razón especulativa debe admitir, pues, ciertas proposiciones que la exceden cuando éstas van unidas al interés práctico de la razón, porque éste es el supremo interés. La razón especulativa no posee por ello una visión más penetrante, sino que extiende simplemente su uso a otro punto de vista. Así, pues, si la razón práctica pone ciertas tesis metafísicas, no reintroduce, sin embargo, el dogmatismo que la primera *Crítica* había condenado.

VI

LOS POSTULADOS DE LA RAZON PRACTICA

Un postulado de la razón práctica es «una proposición teórica, pero indemostrable, en cuanto que deriva necesariamente de una ley práctica que tiene *a priori* un valor incondicionado» [1].

1. LA INMORTALIDAD DEL ALMA

El primer elemento del sumo bien es la perfecta conformidad de las intenciones con la ley moral. Esta, pues, debe poder ser posible. Pero la ley moral es la santidad, que ningún ser racional del mundo sensible es capaz de realizar en ningún momento de su existencia. Sólo puede realizarse en forma de progreso infinito hacia esta conformidad. Este progreso a su vez sólo es posible si la personalidad del ser racional persiste indefinidamente. Ahora bien, esto es lo que se llama inmortalidad del alma.

---

[1] «Ein Postulat der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, so fern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt» *(Kritik der praktischen Vernunft*, p. 195).

Interesaría saber dónde se sitúa esta inmortalidad. No puede situarse, al parecer, en el mundo sensible, porque el alma no es un fenómeno. Y, sin embargo, no puede localizarse más que en el mundo sensible, pues el progreso supone tiempo. En cuanto a la posibilidad de someter al tiempo una cosa en sí, los principios del kantismo lo prohíben absolutamente.

Como sea, Kant estima que su postulado se inserta muy bien en la religión. Dios, que está fuera del tiempo, ve en el progreso que es para nosotros indefinido una perfecta conformidad con la ley moral. A los ojos de Dios, la intención equivale al acto. Dios considera como santo a quien no lo es, con tal que tenga la firme intención de llegar a serlo.

2. LA EXISTENCIA DE DIOS

El segundo elemento del sumo bien es el acuerdo entre la virtud y la felicidad. Su realización supone una causa capaz de producir este efecto.

Huelga decir que el hombre que actúa en el mundo no es causa del mundo ni puede poner la naturaleza en armonía con sus principios prácticos, no sólo con sus acciones sino tampoco con sus intenciones. Por eso se precisa una causa suprema de la naturaleza cuya causalidad sea conforme a la intención moral. Esta causa, pues, está dotada de inteligencia y de voluntad y es el autor de la naturaleza: Dios. Se trata evidentemente de la naturaleza sensible. ¿Dios será, después de todo, creador de los fenómenos, cuando esta idea se ha calificado más arriba de contradictoria?

Es, pues, moralmente necesario admitir la existencia de Dios. Dios es el sumo bien originario que hace posible el bien sumo derivado, a saber, «el mundo mejor».

Así la moral conduce a la religión. Las escuelas de la antigüedad no pudieron resolver el problema del sumo bien porque consideraban las fuerzas del hombre como

suficientes para realizarlo. Los epicúreos, partiendo de un principio falso, rebajaron el sumo bien al nivel de su principio. Los estoicos partieron de un principio verdadero, pero atribuyeron al hombre, bajo el nombre de sabiduría, un poder muy superior al que posee su naturaleza, y reemplazaron la religión por el heroísmo.

El cristianismo, por el contrario, «aun sin considerarlo como una doctrina religiosa», satisface todas las exigencias de la razón práctica. Reclama la santidad de los corazones, es decir, una intención conforme a la ley moral mediante el respeto a esta ley. Pero previene al mismo tiempo contra los motivos impuros que pueden alterar la intención en cualquier momento. Lo que el cristianismo considera como obligatorio es, pues, un progreso indefinido hacia la santidad, y por lo mismo da pie a la criatura para esperar una duración que se prolongue hasta el infinito. Por otra parte, promete a cada uno la felicidad *(Seligkeit)* en un reino de Dios, gracias a un autor santo de la naturaleza que hace posible el bien sumo derivado. Pero la moral cristiana, ¿no es «teológica», es decir, fundada en una autoridad externa y cayendo, por tanto, en la heteronomía que destruye toda moral? En modo alguno, y por varias razones. La fuerza obligatoria del deber no se funda en Dios, sino en la razón; Dios funda simplemente la esperanza de alcanzar el sumo bien. Y por otra parte, no es la felicidad prometida a la santidad lo que constituye el principio determinante de la voluntad, sino la ley moral. «Así todo es aquí desinteresado y se funda simplemente en el deber sin que el temor o la esperanza como móviles puedan tomarse como principios, porque si se toman como principios destruyen todo el valor de las acciones» [2].

---

[2] «Auch hier bleibt daher alles uneigennützig und bloss auf Pflicht gegründet; ohne dass Furcht oder Hoffnung als Triebfedern zum Grunde gelegt werden dürften, die, wenn sie zu Prinzipien werden, den ganzen moralischen Wert der Handlungen vernichten» (*Kritik der praktischen Vernunft*, p. 233).

Nada impide que, una vez postulada la existencia de Dios, la razón reconozca todos los deberes como órdenes divinas. No como órdenes arbitrarias y fortuitas, sino como leyes esenciales a toda voluntad libre. Nada impide tampoco que mi propia felicidad esté incluida en el concepto de bien sumo que yo estoy obligado a querer.

Retengamos para finalizar este bello pasaje: «La moral no es, pues, propiamente la doctrina que nos enseña cómo debemos *hacernos* felices, sino cómo debemos hacernos *dignos* de la felicidad. Sólo cuando interviene la religión surge en nosotros la esperanza de participar un día en la felicidad en la medida en que hemos procurado no hacernos indignos de ella» [3].

3. LA LIBERTAD

Después de sentar los postulados del alma y de Dios, Kant esboza ciertas reflexiones generales sobre los postulados y la fe de la razón práctica. De ahí cabe concluir que la libertad no es un postulado. Además de esta omisión, hay un motivo de peso para no contar la libertad en el número de los postulados: la libertad, en efecto, ha sido «deducida» y «demostrada» *(bewiesen)* en el curso de la Analítica.

Kant la menciona, sin embargo, varias veces en la lista de los postulados. Estos son —dice— la *inmortalidad,* la *libertad* considerada positivamente como la causalidad de un ser perteneciente al mundo inteligible, y la existencia de *Dios.* Y un poco más adelante escribe que no se comprende cómo la libertad sea posible, sólo

---

[3] «Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen. Nur dann wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Masse teilhaftig werden, als wir daraus bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein» *(Kritik der praktischen Vernunft,* p. 234).

se comprende que es «postulada por la ley moral y en beneficio de ésta».

Los historiadores quedan perplejos y no pueden evitar entrar en la vía de la interpretación. Se han avanzado diversas soluciones, naturalmente. Una de las más ingeniosas es distinguir tres especies de libertad: la libertad como *autonomía,* idéntica a la ley moral que es un hecho de razón de la misma; la libertad como *espontaneidad* absoluta, que es deducida de la ley moral y, por tanto, demostrada; por último, la libertad como *autocracia,* que es postulada: es el poder de realizar el deber en el mundo sensible a pesar de los obstáculos encontrados.

Esta solución es la más satisfactoria para la mente, pero no corresponde a los textos. Nosotros nos contentaremos con no dejarnos arrastrar a largas y sutiles discusiones.

VII

LA FE PRACTICA

La afirmación de un postulado es un acto de fe *(Glaube)*. La *Crítica de la razón pura* dio todas las indicaciones deseables sobre este punto, y el Prefacio de la segunda edición contenía esta frase famosa, pero enigmática: «Tuve que abolir el saber para hacer sitio a la fe». ¿Hay que entender que Kant emprendió su crítica de la razón especulativa con la intención de fundar en la fe tesis metafísicas? En modo alguno, porque el problema del conocimiento científico se le presentó ya desde que Hume le despertara de su sueño dogmático. Pero no se puede excluir del todo esta intención. En tal caso cabría advertir en este punto, que viene a ser la cima de su pensamiento, la influencia de su formación protestante. Tanto más si se tiene en cuenta que su concepción de la fe es luterana.

1. RAZON Y FE

Kant comienza recordando la tesis ya familiar de que la razón práctica no amplía nuestro conocimiento especulativo de lo suprasensible, sino que otorga realidad

objetiva a las tres ideas de la razón, porque tiene necesidad de su existencia para hacer posible su propio objeto: el sumo bien.

Aunque no haya ampliación del conocimiento, hay, sin embargo, ampliación de la razón especulativa, que se ve forzada a admitir que *se dan* tales objetos. Y en beneficio de la razón práctica tratará desde su punto de vista estos objetos negativamente, excluyendo de una parte el antropomorfismo, fuente de superstición, y de otra el fanatismo, que pretende gozar de una intuición suprasensible.

Consideremos en particular la idea de Dios. La razón especulativa es incapaz de demostrar su existencia y de definir sus atributos. Si se hace abstracción de todo lo que es antropomórfico, no quedan más que las palabras «inteligencia» y «voluntad». La razón práctica, en cambio, exige a Dios como autor del mundo y en posesión de la suprema perfección. Dios debe ser *omnisciente* para conocer, no sólo mi conducta, sino mis intenciones más secretas en toda circunstancia y en todo tiempo. Debe ser *omnipotente* para recompensar mi virtud con la felicidad. Debe ser *omnipresente* y *eterno*. Así, la razón práctica define al Ser primero como Ser supremo, cosa que la razón especulativa no podía hacer.

Si en la filosofía griega, aparte de Anaxágoras, no se encuentra huella alguna de una «teología racional pura», se debe al hecho de que los griegos no se creían autorizados por la mera observación de la naturaleza a lanzar la hipótesis de una causa única e inmutable adornada de todas las perfecciones. Pero tuvieron la penetración suficiente para descubrir en el hombre una necesidad distinta de la explicación teórica, una necesidad práctica que confiere una forma determinada al primer ser. En suma, a juicio de Kant, los antiguos hallaron el buen camino en teología en la medida en que fueron kantianos. Kant no dice una palabra, en este punto, sobre la teología de Platón y de Aristóteles.

2. LA VOLUNTAD DE CREER

Una necesidad de la razón especulativa no conduce más que a *hipótesis*. Es, sin duda, legítimo suponer un ser supremo (el ideal de la razón pura) para concluir la serie de las causas, más allá de lo que la ciencia autoriza. Pero este ideal no pasa de ser hipotético, porque ninguna demostración puede probar su realidad. La razón práctica exige a Dios como condición de la realización del sumo bien a la que estamos obligados. No es, pues, una hipótesis permitida para la satisfacción de la razón; es una hipótesis necesaria.

Es hipótesis subjetiva; y esto en un doble sentido: en cuanto que no implica una prueba teórica y en el sentido de que nace de una necesidad de la razón práctica. Esa hipótesis no es menos objetivamente válida, porque está fundada en la ley moral, que se impone por sí misma y *a priori* a todo ser racional. Participa, pues, de la objetividad de ésta.

La objeción que viene espontáneamente a la mente y que se hizo a Kant es que nunca se tiene derecho a pasar de una necesidad a la realidad de su objeto. Es como si un enamorado, seducido por el ideal de una belleza perfecta, quisiera concluir que ésta existe realmente. Kant responde a esto que admite la objeción en todos los casos en que la necesidad expresa una inclinación. Porque la inclinación no puede postular nunca necesariamente la existencia de su objeto, ni por consiguiente imponerla a todas las mentes. Pero en el caso de los postulados se trata de una necesidad racional, derivada de un principio objetivo: la ley moral que obliga a todo ser racional. La afirmación es tan necesaria como la ley misma.

Hay que hacer notar algo más: nosotros no estamos *obligados* a creer en Dios. «Una fe que es imperada es un absurdo»[1]. Nunca puede ser un deber admitir la

[1] «Ein Glaube, der geboten wird, ist ein Unding» (*Kritik der praktischen Vernunft*, p. 260).

existencia de una cosa. La afirmación es resultado de una opción y puede a veces vacilar, aun en las personas mejor intencionadas. Por eso adopta una forma personal: yo creo...

Este conjunto de ideas está muy bien expresado en el siguiente pasaje: «Admitiendo que la ley moral obliga inflexiblemente a cada uno como un mandato (no como una regla de prudencia), el hombre honesto puede decir: *quiero* que exista un Dios, que mi existencia en este mundo sea, aparte de la conexión natural, una existencia en un mundo puro del entendimiento y, en fin, que mi duración sea infinita. Me adhiero firmemente a esto y no me dejo arrebatar esta creencia, porque es el único caso en que mi interés, que no tengo derecho a abandonar, determina inevitablemente mi juicio» [2].

Que el hombre se vea forzado a recurrir a la fe práctica para responder a las cuestiones que le interesan más radicalmente, ¿es signo de una mala organización de las facultades? Es, al contrario, signo de una sabia acomodación de sus facultades a su destino. Porque si la razón especulativa pudiera resolver todos los problemas que se plantean al hombre, éste estaría privado de vida moral. Sus actos serían, sin duda, conformes a la ley, pero estarían producidos por el temor o la esperanza, no por deber. «La impenetrable sabiduría en virtud de la cual existimos no es menos digna de veneración por habernos sido rehusada que por habernos sido comunicada» [3].

---

[2] «Zugestanden dass das reine moralische Gesetz jedermanns Gebot (nicht als Klugheitsregel) annachlasslich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich will, dass ein Gott, dass mein Dasein in dieser Welt, auch ausser der Naturverknüpfung, noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch dass meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen, denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen darf, mein Urteil unvermeidlich bestimmt» *(Kritik der praktischen Vernunft*, p. 258).

[3] «Die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht

«Dos cosas llenan mi corazón de un asombro y de una veneración siempre nuevos y crecientes a medida que reflexiono sobre ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*»[4].

Así comienza la conclusión de la *Crítica de la razón práctica.* Esta frase es célebre, y con razón, porque expresa de modo inmejorable el genio de Kant. Sus contemporáneos no se engañaron cuando hicieron grabar la sentencia sobre su tumba en el claustro de la catedral de Königsberg.

---

minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu teil werden liess» *(Kritik der praktischen Vernunft,* p. 266).

[4] «Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir» *(Kritik der praktischen Vernunft,* p. 288).

CONCLUSION

Kant lleva a cabo una revolución tan radical en el plano moral como en el plano especulativo. La diferencia está en que esa revolución no tiene un nombre, mientras que su revolución especulativa se llama generalmente la «revolución copernicana». En el ámbito moral la revolución es incluso doble. Hasta entonces se había admitido que la moral se funda en el bien y que el deber deriva de éste; Kant cree poder mostrar que la verdad es lo contrario. Hasta entonces se había admitido que la moral se funda en la metafísica; Kant cree poder mostrar que ocurre exactamente al revés.

Conviene, pues, examinar la idea que Kant se hace del bien y del deber, de la autonomía, de los postulados y de la fe. Es obvio que todas estas nociones se inspiran en las conclusiones de la *Crítica de la razón pura,* que no vamos a abordar de nuevo.

1. EL BIEN

Que el bien sea un objeto no ofrece dificultad alguna. Pero que todo objeto sea sensible es una afirmación emanada de la primera *Crítica* y que nosotros no podemos aceptar, porque es negar la naturaleza misma de la inteligencia y su aptitud para aprehender el ser. La

inteligencia es capaz de conocer objetos que no son sensibles.

Que toda busca del bien sea egoísta puede parecer una aserción correcta, porque si yo busco el bien es porque es mi bien. Pero la cosa no es tan simple. Kant toma partido, probablemente sin saberlo, en la «querella del amor puro» que agitó al mundo intelectual y religioso del siglo XVII en Francia. Bossuet, Fenelon y La Rochefoucault fueron sus protagonistas. Kant toma partido por La Rochefoucault sin haber debatido la cuestión.

Ahora bien, un amor «puro» y desinteresado del bien es sin duda imposible. Pero esto no implica que el bien se ame siempre por la ventaja que nos reporta. La única condición es que la ventaja no quede excluida bajo pretexto de pureza. Pero es muy posible amar el bien por sí mismo y simplemente porque es bien, aceptando los sacrificios a veces muy grandes que exige, especialmente en lo que concierne a los placeres sensibles. En el límite, sacrificar la vida ¿es egoísmo?

Para Kant, el amor del bien es idéntico a la búsqueda de la felicidad personal. ¿Cómo entiende la felicidad? En virtud de sus principios, sólo puede entenderla como satisfacción de las inclinaciones, es decir, de las tendencias sensibles. Así dio la razón a Epicuro en este punto, añadiendo solamente que la búsqueda de esta felicidad no es moral. Pero es la naturaleza de la felicidad lo que hubiera debido analizar. Las tendencias sensibles no constituyen, ni mucho menos, la totalidad del hombre, y la satisfacción de las tendencias espirituales es la parte principal de la felicidad. Quizá dos palabras podrían aclarar la cuestión (simplificándola mucho): las palabras *placer* y *alegría*.

Pero entonces habría que rectificar la definición de la voluntad. Habría que distinguirla primero del apetito sensible, que Kant llama erróneamente voluntad inferior. Luego habría que restituirle su verdadera naturaleza, que se define por su objeto: el bien concebido por la inteligencia. Este no puede reducirse al bien sensible,

como tampoco la inteligencia puede reducirse a las funciones sensibles, sentido e imaginación. Lo propio de la inteligencia es comprender lo que es el bien y lo propio de la voluntad es tender hacia lo que la inteligencia conoce como bien.

En este punto aparece el rigorismo kantiano. Este consiste en no ver otras tendencias que las sensibles y en juzgarlas, con razón, si no siempre inmorales, al menos amorales. El hombre no debe regular por ellas su conducta.

La vía recta es la del *eudemonismo* aristotélico, que Kant ignora totalmente, como ignora el conjunto del pensamiento de Aristóteles. Este no pone la felicidad en la satisfacción de los sentidos, sino en la posesión del bien que colma a las tendencias propiamente humanas: la inteligencia y la voluntad. Analiza con bastante profundidad la naturaleza del hombre para determinar, de una parte, los bienes que no pueden satisfacerla y, de otra, el bien soberano o fin último, único capaz de llenarla. El bien soberano es la contemplación del supremo inteligible, como decía Aristóteles, o del Bien perfecto e infinito que llamamos Dios. Pero fue precisa la revelación cristiana para que tuviéramos alguna idea de la visión beatífica que Aristóteles no podía sospechar, porque sólo es posible por la gracia.

2. EL DEBER

Huelga decir que la noción de deber hay que salvaguardarla, así como su relación con la razón. Debería ser rehabilitada en el pensamiento contemporáneo, que adolece de este grave fallo. Pero no la noción kantiana de un deber anterior al bien, puramente formal, emanado *a priori* de la razón, objetivo solamente porque se impone a todo ser racional.

En primer lugar, una ley puramente formal no tiene sentido. Lo mismo que un concepto vacío es imposible

porque, si pensamos, pensamos por fuerza alguna cosa, también lo es una ley formal que no preceptúe nada o, lo que es igual, que sólo se preceptúa a sí misma.

En segundo lugar, la razón no es en modo alguno legislativa; no tiene leyes ni las dicta, ni a la naturaleza ni a la voluntad. La idea de una razón legislativa es una idea propiamente kantiana, es una forma de idealismo, una prolongación en el plano moral del idealismo transcendental. Porque el papel de la razón es descubrir, bien sea las leyes de la naturaleza, bien las exigencias del bien sumo. En este caso, Kant la denomina prudencia y supone que sólo da consejos para ser lo más feliz posible. Pero en moral el término prudencia posee un sentido técnico. Es la primera virtud cardinal. Consiste en aplicar una regla general a un caso particular. No sólo da consejos, cosa que ocurre a veces, sino, sobre todo, una regla de acción concreta en vista de la obtención del sumo bien.

El deber es *a priori*, según Kant, porque es válido universalmente. Y, en efecto, apenas puede admitirse que el deber sea un dato de experiencia. Pero esto no significa que emane de la razón. La razón advierte las exigencias del bien que ella concibe, aunque nadie lo respete.

Porque a esto hay que llegar: el deber proviene del bien. Es incluso el primer principio de la moral: *bonum est faciendum, malum vitandum;* nosotros preferimos decir en sentido más amplio *bonum amandum,* el bien debe ser amado. Este principio es semejante a los principios de la razón especulativa, como el principio de contradicción. Es indemostrable, pero evidente, a condición de que se comprenda lo que es el bien, a saber, lo que merece ser amado, querido, buscado.

Este principio posee mucha mayor flexibilidad de lo que Kant puede admitir, pues no todo bien es obligatorio, aunque merezca ser amado. No son obligatorios más que los bienes que son medios necesarios para la obtención del sumo bien. Por eso puede haber un he-

roísmo moral. El heroísmo no consiste simplemente en cumplir todos los deberes a pesar de los obstáculos exteriores e interiores; es, además, hacer más que el deber, simplemente porque es bien o, más exactamente, porque es mejor. De ese modo se vuelve a colocar el amor en la base de la moral.

Así cobra también su justa proporción la pureza de intención. Esta es, sin duda, esencial para la moralidad, mas no es suficiente. En Kant sí lo es, porque ha eliminado toda referencia a una materia o a un objeto, no quedando más que una ley vacía y la intención de ajustarse a ella. Pero como la voluntad posee siempre y necesariamente un objeto, la consideración de éste es tan esencial para la moralidad como la intención. Se dice que el infierno está empedrado de buenas intenciones. Esto significa dos cosas. Primero, que la intención no basta si no se prolonga en actos, si se permanece en la fase de las buenas intenciones. Segundo, que una buena intención no basta para justificar un acto materialmente malo. Una mala intención basta para viciar un acto materialmente bueno; pero una buena intención no basta para justificar un acto materialmente malo, porque éste *es* malo y lo sigue siendo cualquiera que sea la intención.

3. LA AUTONOMIA

Es el fundamento de la moral kantiana y corresponde a una aspiración profunda de la humanidad: ser su propio dueño, no depender de nada ni de nadie. Si Kant hubiera conocido mejor el pensamiento griego, habría podido reforzar su doctrina con la idea de *autarquía* de los estoicos. Pero se limita a transferir a la conciencia moral el ideal que Rousseau proponía a la sociedad en *El contrato social:* «Ser libre no es vivir sin leyes, sino que es no estar sometido más que a las leyes que uno se da a sí mismo».

En el sistema kantiano, como hemos visto, la autonomía supone que la voluntad y la razón están identifica-

das. Si son distintas, ninguna de ellas es autónoma: la razón pone la ley y la voluntad la cumple. Kant llega a decir también que la razón práctica es una verdadera facultad de desear. Lo cual se nos antoja una monstruosidad, porque una facultad cognitiva no es una facultad desiderativa.

Dejemos este detalle técnico. La moralidad ¿exige la autonomía? La heteronomía ¿es el tipo de la amoralidad, por no decir de la inmoralidad?

Hay en esto una parte de verdad, y es lo que ha seducido a tantos. Es verdad que una acción realizada bajo la presión de leyes exteriores, sin asentimiento interior, no tiene nada de moral, ni en bien ni en mal. Es lo que la moral clásica llama «acto del hombre», *actus hominis*, que no es «acto humano», *actus humanus*. Para que un acto tenga valor moral debe ser querido, y querido libremente. Pero si una ley extraña es aceptada y ratificada, deja de ser extraña, queda interiorizada. La razón la juzga buena y la voluntad decide conformarse a ella. Así, pues, la conciencia moral no sufre nunca coacción externa y en este sentido es autónoma. Pero esta autonomía tiene poco que ver con la autonomía kantiana. Porque no concierne al origen de la ley, que es indiferente. Poco importa, en efecto, que yo me haya fijado a mí mismo una regla de acción o que la regla de mi acción me sea propuesta desde fuera. Yo la cumplo porque la juzgo buena o porque juzgo bueno someterme a ella. El primer caso corresponde a la autonomía kantiana, el segundo a su heteronomía. Pero ¿qué es lo que constituye el valor de la regla? Que sea buena. El hecho de que sea promulgada por mí o por algún otro no reviste importancia alguna.

4. LOS POSTULADOS

Reconozcamos, ante todo, que el término está bien escogido. El postulado es una tesis metafísica, indemos-

trable, pero exigida por la moral. Nosotros podríamos aceptarlo a condición de eliminar el calificativo «indemostrable». ¿Qué implica esto para Kant? Una tesis metafísica que la moral exige, pero que no puede demostrar. Nada impide que una tesis metafísica postulada por la moral sea demostrada por la metafísica.

Este es el caso de los tres postulados de Kant. La libertad del hombre y la inmortalidad de su alma se demuestran por la psicología llamada racional; la existencia de Dios, por la teología natural. Es obvio que al decir esto suponemos refutada la *Crítica de la razón pura*, que no admitía ciencia metafísica. Bastará, pues, aquí mostrar la inconsistencia de los postulados kantianos.

La libertad es ciertamente un postulado de la moral. Pero ¿qué libertad?

La libertad como autonomía no es evidentemente un postulado en Kant, ya que es idéntica a la ley moral, que es un hecho de razón. Se disuelve, así, en la ley moral formal emanada de la razón.

La libertad como espontaneidad absoluta se sitúa en el mundo de las cosas en sí. Es, pues, intemporal y no admite cambio. Esto es a la vez demasiado y demasiado poco. Es demasiado porque la espontaneidad de la voluntad no es nunca absoluta en el hombre. La voluntad posee una naturaleza, que es tender hacia el bien. Es demasiado poco, porque un acto intemporal suprime la libertad de elección en los actos concretos de la vida, en los que el hombre está enteramente sometido al determinismo de las leyes naturales.

La libertad como autocracia, finalmente, no es exigida en modo alguno por la vida moral. Que yo pueda o no cumplir lo que he decidido es, sin duda, muy importante, mas no para la vida moral. Las trabas que me impiden obrar como he decidido no merman en nada el valor moral de mi decisión.

Lo exigido por la vida moral, a fin de cuentas, es el *libre albedrío*, que no es ninguna de las libertades de

Kant, sino la aptitud de elegir entre diversos bienes que no son el Bien, sino medios para llevar a él. Es un «fenómeno», digamos para emplear el lenguaje de Kant, pero un fenómeno fundado en la naturaleza de la voluntad que descubre el análisis metafísico.

Kant considera la inmortalidad tan sólo bajo el aspecto de una supervivencia que permite en el otro mundo el progreso hacia la santidad. Pero hay que mirar a mayor profundidad. La raíz de la inmortalidad es la *espiritualidad,* y como es obvio que el hombre no es puro espíritu, el postulado de la inmortalidad personal se transforma en el de la espiritualidad del alma. El postulado cobra también una importancia moral esencial, porque todas las perspectivas cambian según que se sea materialista o espiritualista. Ante todo, está en juego la suerte de la libertad, porque ésta sólo es posible en un ser espiritual. Por otra parte, una metafísica materialista implica lógicamente una moral empirista que no se distingue del hedonismo individual o colectivo, que nada tiene de moral.

Por lo demás, la concepción kantiana de la inmortalidad viene a ser una cuenta mal cuadrada. El alma es una cosa en sí, no un fenómeno. Subsiste, pues, fuera del tiempo. Pero a la vez debe estar en el tiempo para que sea posible un progreso hacia la santidad.

En lo que concierne a Dios, Kant cuida de precisar que no es postulado para dar a la ley moral su fuerza obligatoria, sino para hacer posible la realización del bien soberano como armonía entre la virtud y la felicidad. Limitar su papel a hacer reinar la justicia en el otro mundo es una visión miope de su realidad. Dios es el justo juez, sin duda, pero es ante todo el supremo legislador y más profundamente aún el Bien absoluto, el fin último que, amado necesariamente, debe ser escogido libremente en la realidad de la vida. En todo momento, en toda acción, hay que mirar a Dios. Por eso una moral atea ignora no sólo las sanciones en el

futuro, sino la finalidad y la obligación en el presente. Lo que equivale a decir que esa moral fracasa.

5. LA FE PRACTICA

«Yo quiero que exista Dios... Este es el único caso en que mi interés determina inevitablemente mi juicio».

Kant no admite, pues, que un interés cualquiera pueda justificar la afirmación de una existencia. Esto es ya algo y le permite evitar diversas especies de fanatismo. El lo admite solamente por una necesidad de la razón práctica, porque en este caso la creencia es racional. Pero la razón práctica es idéntica a la voluntad. La cuestión es, pues, saber si se puede *querer* algo cuya existencia se ignora. La respuesta es negativa; se *desea* que exista, nada más. El deseo es en condicional: estaría bien si existiera, yo sería feliz si... Sin duda, se puede querer una cosa que se sabe no existe si se es capaz de creer en ella; pero esto nos lleva fuera de la cuestión.

Hay que reconocer que la conexión necesaria que tienen los postulados con la vida moral es un *argumento de conveniencia* en su favor y un argumento serio para todo hombre que se esfuerce en vivir moralmente. Pero la cuestión sigue en pie, sólo queda solapada y vuelve bajo esta forma global: ¿es preciso vivir moralmente? Si la metafísica no sienta los fundamentos de la moral, ésta, con sus postulados, no es más que un camino entre otros, y si vamos por él no es por elección, porque una elección ciega no es elección, se hace por instinto, costumbre o pasión.

Kant observa en alguna parte que su fe práctica viene de la religión. Esto es cierto, pero lo que Kant no dice es que viene de la religión reformada que nutrió su infancia, no de la religión católica. Ahora bien, su transposición filosófica deja intacta su naturaleza. Es una fe que no aparece ilustrada por la razón especulativa, mientras que una fe de tipo católico requiere razones sólidas

de creer. Es un asentimiento a verdades que no son evidentes ni demostrables, pero que se han hecho creíbles por una serie de motivos, de los cuales el primero en rango es el testimonio. Su transposición filosófica suena así: «No creeríamos nunca si no viéramos que es preciso creer». Esta frase es de San Agustín y concierne a la fe en las verdades reveladas. Pero es válida para todo acto de fe. El asentimiento carente de razones es ciego, y la fe de Kant no está exenta de ese fanatismo de que tanto abominaba.

En la comparación de las dos razones, el «primado» debe corresponder, pues, a la razón especulativa. Más exacto sería decir que corresponde a la inteligencia, porque el vocabulario de Kant es demasiado kantiano para poder ser utilizado sin graves equívocos. Digamos, pues, más bien que en el acto de fe la voluntad prepara y ordena el juicio, juicio que es libre, puesto que no es coaccionado por la evidencia del objeto ni por una demostración, forma derivada de evidencia. Pero el juicio mismo es un acto de inteligencia y este acto plantea exigencias de las que la inteligencia no puede abdicar sin destruir el frágil equilibrio de la vida espiritual. Ahora bien, la exigencia esencial de la inteligencia es ver claro. En los ámbitos donde no puede ver el objeto mismo, la inteligencia exige al menos poseer alguna luz que le garantice que su afirmación es verdadera.

CRITICA DEL JUICIO

INTRODUCCION

El hecho de que la *Crítica del juicio* (1790) apareciera dos años después de la *Crítica de la razón práctica* (1788) causa admiración y revela la fecundidad de un hombre que se acercaba a sus setenta años.

Se conoce con precisión el momento en que Kant concibió la idea de esta tercera *Crítica.* En una carta de 1787 afirma haber descubierto que el gusto posee principios *a priori,* cosa que había negado hasta entonces, y que en consecuencia es posible una crítica de esta facultad. Sobre este punto conviene señalar tres cosas: que el gusto *(Geschmack)* es la facultad de juzgar la belleza; que una crítica sólo puede ejercerse respecto a elementos *a priori;* y que Kant se interesó muy pronto por la estética y publicó en 1764 un opúsculo titulado *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime;* pero en esa época precisamente se limitaba a observar la psicología humana al estilo de Hume.

Se sabe, también por la correspondencia, que en 1787 y todavía en 1788 la obra debía tener por título *Crítica del gusto.* Sólo en 1789 aparece el título definitivo, porque Kant quiso integrar en su sistema los diversos modos de finalidad y los refirió todos a una facultad recién descubierta que él llama la facultad reflexiva de juzgar o facultad del juicio reflexivo.

Quizá conviene recordar aquí que no se debe confundir el entendimiento *(Verstand)*, que se define (entre otras fórmulas) como la facultad de juzgar, y la «facultad de juzgar» *(Urteilskraft)* o, para simplificar, el juicio en el sentido que tiene la palabra en la expresión «tener juicio». Veremos a continuación lo que es esta facultad.

La obra se divide en dos partes. La primera concierne a lo bello y tiene por título «Crítica del juicio estético». La segunda se ocupa de la finalidad en la naturaleza y tiene por título «Crítica del juicio teleológico». Sólo la primera es realmente nueva. La segunda desarrolla un tema ya esbozado en la *Crítica de la razón pura,* en el capítulo titulado «Del uso regulador de las ideas de la razón pura». Pero esta vez la finalidad se desliga de la razón y queda adscrita a la nueva facultad: el juicio reflexivo.

Y si preguntamos por qué la finalidad no entra en el número de las categorías del entendimiento junto a la causalidad (eficiente), la respuesta es que Kant tomó como modelo del conocimiento científico la mecánica celeste de Newton. De haber incluido la biología en la ciencia, el conjunto de su sistema se hubiera venido abajo. Quedaría sólo la cuestión de si hay finalidad en la naturaleza inanimada.

I

EL JUICIO REFLEXIVO

Del juicio *(Urteilskraft)* se habló ya en las dos primeras *Críticas*. En la primera aparecía sin preparación entre el entendimiento y la razón; su función era aplicar las categorías a los fenómenos por medio de esquemas, y Kant declaraba que no tenía necesidad de crítica. En la segunda ejerce la misma función: aplicar la ley moral a acciones concretas por medio de un tipo. Pero permitía además, en sentido inverso, dar una cierta determinación al mundo inteligible partiendo del mundo sensible, lo cual era quizá una anticipación de la tercera *Crítica*. Para entrar en ésta es indispensable el estudio de la introducción.

1. JUICIO DETERMINANTE Y JUICIO REFLEXIVO

Kant se detiene primero en dar algunas definiciones. De modo general, el juicio es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal (siendo lo universal un concepto, una regla, una ley o un principio). Esto lo sabíamos. Lo nuevo es que Kant distingue dos especies de juicio.

Si lo universal está dado, el juicio que subsume en él lo particular es *determinante*. Esta definición es válida aun para el juicio transcendental, es decir, cuando el juicio se limita a indicar *a priori* en qué condiciones puede tener lugar la subsunción. Se llama determinante porque permite caracterizar un objeto como substancia o como causa, por ejemplo, en el plano teórico por aplicación de las categorías, como «bueno» o «malo» en el plano práctico por aplicación de la ley moral. Así el juicio que figuró en las dos primeras *Críticas* era el juicio determinante. La ley que debe aplicar le es dada por otra facultad, sea por el entendimiento para la naturaleza, sea por la razón para la libertad.

Pero si sólo es dado lo particular, el juicio debe encontrar lo universal para poder pensarlo como contenido en lo universal. Entonces el juicio es reflexivo. La ley no le es dada; debe inventarla. No será, pues, una ley del entendimiento ni de la razón, sino un principio que le es propio y que no tiene otro objetivo que el de permitirle la subsunción de lo particular en lo universal.

Hay una clara analogía entre los principios del juicio reflexivo y las ideas de la razón. Porque éstas no tenían ya por función hacernos conocer la naturaleza, sino tan sólo establecer la mayor unidad posible en nuestros conocimientos para la satisfacción de la razón. Asimismo, los principios del juicio reflexivo no nos hacen conocer nada, sino que nos permiten poner una cierta unidad en la infinita diversidad de los hechos y de las leyes particulares.

Estas definiciones ilustran el título de la obra, que es elíptico. A primera vista, es demasiado amplio, porque no trata del juicio en general ni del juicio determinante, sino solamente del juicio reflexivo. Pero la palabra «crítica» basta para precisar este punto. Puesto que el juicio determinante no tiene necesidad de crítica, una crítica del juicio no puede tener por objeto más que el juicio reflexivo.

2. LA FINALIDAD

Kant no afirmó nunca que el espíritu humano sea capaz de conocer *a priori* todas las leyes de la naturaleza. Al contrario, hizo notar desde la primera *Crítica* que las leyes dictadas por el entendimiento a los fenómenos son generales y dejan indeterminadas una serie de leyes particulares que sólo pueden conocerse empíricamente. Sin embargo, para comprender la naturaleza lo mejor posible, la mente se esfuerza en llevar estas leyes a la unidad. Por eso tiene necesidad de un principio original. Porque este principio no puede obtenerse de la experiencia, ya que ésta no presenta más que una gran diversidad de leyes; se obtiene, pues, de la facultad misma; en otros términos, es *a priori*. Y por otra parte, no puede dictarse a la experiencia, pues ésta está ya constituida por la aplicación de las categorías del entendimiento a los fenómenos; sólo es válido para la propia facultad y le sirve para guiar su investigación. En términos más modernos se puede decir que es una hipótesis de trabajo, indispensable para poner orden en la multiplicidad de las leyes empíricas.

El principio del juicio reflexivo es el concepto de finalidad. He aquí cómo se introduce: Las leyes generales de la naturaleza le son prescritas a ésta por nuestro entendimiento; las leyes particulares deben considerarse como prescritas por un entendimiento que aspirase a la unidad. Ahora bien, en eso consiste precisamente la finalidad.

Un fin *(Zweck)* es «el concepto de un objeto en tanto que comprende al mismo tiempo el fundamento de la realidad de este objeto». Y la finalidad *(Zweckmässigkeit)* es «la conformidad de una cosa a esta constitución de las cosas que no es posible más que según fines»[1]. Quizá las definiciones dadas en el curso de la

[1] «Der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wircklichkeit dieses Objekts enthält, der Zweck, und die

obra son un poco más claras. «Un fin es el objeto de un concepto en cuanto que el concepto es causa de su objeto, y la finalidad *(forma finalis)* es la causalidad de un concepto respecto a su objeto»[2]. Por esta causalidad hay que entender no la causalidad formal de un concepto respecto a su objeto en tanto que pensado, sino su causalidad eficiente respecto a su objeto en tanto que real. O, en otros términos, la producción de un objeto por su concepto.

Como siempre, estas definiciones son decisivas. Ellas, en efecto, tienen como consecuencia que no se pueda atribuir finalidad a la naturaleza, porque sería admitir que las causas naturales obran en virtud de un concepto de su efecto; sería admitir que son inteligentes. Si, pues, el principio de finalidad es necesario para la comprensión de la naturaleza, sólo puede ser como regla de nuestra reflexión sobre la naturaleza, no como ley de la naturaleza.

Se encuentra así muy exactamente la función que la *Crítica de la razón pura* atribuía a las ideas de la razón. El concepto de finalidad es *regulador*, no constitutivo; es *heurístico*, no ostensivo; es *hipotético*, no apodíctico. En suma, es una *norma* de investigación.

Que esta norma es *a priori* es lo que muestran «las sentencias de la sabiduría metafísica», como por ejemplo éstas: la naturaleza no da saltos, la naturaleza toma siempre la vía más corta, los principios no deben multiplicarse sin necesidad. Las dos primeras sentencias son leibnizianas, la tercera es la «navaja de afeitar de Ockham». Además, en presencia de la diversidad de las

---

übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die Zweckmässigkeit heisst» *(Kritik der Urteilskraft*, p. XXVIII. Las páginas remiten a las de la primera edición que dan todas las ediciones alemanas).

[2] «So ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem angesehen wird; und die Kausalität eines Begriffs in Ansehung seines Objekts ist die Zweckmässigkeit (forma finalis) *(Kritik der Urteilskraft*, p. 32).

leyes empíricas el entendimiento está inerme; pero éste establece en principio que estas leyes permiten descubrir un orden, que hay por tanto en la naturaleza una jerarquía de géneros y de especies y que cabe remontarse hasta un género supremo. Pero si el entendimiento logra encontrar este orden, es «como por azar», porque podría muy bien ocurrir que las leyes empíricas sean tan diversas que no podamos descubrir en ellas ningún orden.

Hay que notar, por último, la conexión que existe entre el juicio reflexivo y el sentimiento de placer y de dolor. El juicio reflexivo busca un orden o una unidad. El éxito engendra un sentimiento de placer que está determinado por un principio *a priori* y por tanto es válido universalmente. Pero esta indicación sumaria debe precisarse, porque hay dos especies de finalidad.

3. FINALIDAD SUBJETIVA Y FINALIDAD OBJETIVA

Kant distingue la finalidad *estética* o subjetiva y la finalidad *teleológica* u objetiva. La representación estética de la finalidad es la belleza; y la facultad de juzgar de lo bello, el gusto.

La representación de lo bello es final, o finalista, o finalizada (la palabra *zweckmässig* no tiene una traducción clara). De hecho, va ligada a un sentimiento de placer causado por un objeto, sentimiento que implica a su vez que la forma del objeto concuerda con las facultades de conocimiento y favorece su juego. Aunque la belleza se refiera a un objeto, no es, sin embargo, objetiva, porque no depende de un concepto del objeto, sino de un sentimiento de placer, que es puramente subjetivo. Lo bello posee, no obstante, un fundamento *a priori* porque el placer se juzga como ligado necesariamente a esta representación, de suerte que el juicio de gusto pretende poseer un valor universal.

El juicio teleológico pone también una finalidad en un objeto de experiencia, pero lo hace objetivamente. Hay que confesar aquí que el vocabulario de Kant es engañoso. Si se tomara la palabra «objetivo» en su sentido corriente (en Kant), en el sentido que tiene siempre en las dos primeras *Críticas*, ello equivaldría a integrar la facultad de juzgar teleológica en el entendimiento y a hacer de la finalidad una categoría. No. El juicio teleológico es reflexivo, por tanto no dicta la ley al objeto sino a sí mismo. La palabra «objetivo» posee, pues, un sentido muy especial en la tercera *Crítica:* significa sólo que atribuimos la finalidad a un objeto del que tenemos un concepto, mas sólo porque es necesario para la satisfacción del espíritu.

Lo que es más sorprendente aún es que el juicio teleológico «nada tiene que ver con el sentimiento de placer en presencia de las cosas, sino que se dirige al entendimiento para el juicio a emitir sobre ellas» [3]. Esto es muy chocante, porque si el juicio teleológico no tiene relación alguna con el sentimiento de placer, cabe preguntar si es realmente un juicio reflexivo. Pues bien, es «el juicio reflexivo en general» y no una especie de juicio reflexivo como el juicio estético. Esto crea una articulación bastante curiosa de «facultades». El esquema no es, como podría esperarse, juicio reflexivo (género) subdividido en juicio estético y juicio teleológico (especies), sino juicio reflexivo o teleológico (género) y juicio estético (especie única). No es muy satisfactorio, pero es lo que resulta de los textos.

Y lo que es aún menos satisfactorio, pero Kant lo subraya mucho, es que el juicio reflexivo dicta leyes al sentimiento. Con este tema comienza y acaba la introducción. Kant sigue esta idea porque fue la que le orientó hacia la *Crítica del juicio.* Hay —dice— tres fa-

---

[3] «... hat nichts mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurteilung derselben zu tun» *(Kritik der Urteilskraft,* p. XLIX).

cultades fundamentales: conocimiento, sentimiento y deseo. El entendimiento da leyes al conocimiento, como mostró la primera *Crítica.* La razón las dicta a la voluntad, como ha mostrado la segunda *Crítica.* ¿No hay una facultad que dicte leyes al sentimiento? Sí: es el juicio reflexivo, intermedio entre el entendimiento y la razón, como el sentimiento es el intermediario entre el conocimiento y el deseo. Así el juicio reflexivo constituye la transición entre el dominio de la naturaleza y el de la libertad.

La belleza del sistema causará sin duda admiración. Otra cosa es aprobarlo e incluso comprenderlo.

II

LO BELLO

Kant se propone definir lo bello. No lo analiza en sí mismo, porque esto sería una investigación metafísica; analiza el juicio que emitimos sobre una cosa cuando decimos que es bella. Se trata, como sabemos, de un juicio estético o un juicio de gusto. Kant lo considera, conforme al cuadro de las categorías, desde el punto de vista de la cualidad, de la cantidad, de la relación y de la modalidad.

1. LA CUALIDAD DEL GUSTO

Desde el punto de vista de la cualidad, el juicio de gusto es desinteresado. Por tanto, lo bello es lo que produce una satisfacción liberada de todo interés.

Este carácter permite distinguir lo bello de lo agradable y de lo bueno, que van ligados a un interés. Porque el interés concierne a la existencia del objeto y determina a título de móvil la facultad de desear. Lo agradable es lo que complace a los sentidos y engendra el deseo del objeto. Lo bueno es el móvil de la voluntad, bien sea lo útil, que es bueno para una cosa, o el bien honesto, es decir moral, dictado por la razón. En los dos

casos la voluntad concierne a la existencia del objeto o de la acción.

El juicio de gusto, en cambio, es puramente contemplativo. Es indiferente a la existencia del objeto, y el sentimiento de placer que lo acompaña no engendra deseo alguno del objeto.

2. LA CANTIDAD DEL GUSTO

Desde el punto de vista de la cantidad, lo bello es lo que agrada universalmente sin concepto. El juicio de gusto es sin duda particular desde el punto de vista lógico, porque se refiere a un objeto concreto. Pero desde el punto de vista subjetivo, que es el de la estética, es universal en el sentido de ser afirmado como válido para todos.

Sería ridículo, en efecto —estima Kant—, que alguien dijera: esto es bello *para mí*. Lo que le permite afirmar que la cosa es bella es que atribuye a cada uno una satisfacción semejante en presencia de esta cosa; no juzga sólo para él mismo, sino en nombre de todos, y por eso habla de la belleza como una propiedad de los objetos. Encontramos aquí la concepción kantiana de la objetividad.

Y, sin embargo, la universalidad del juicio es sólo subjetiva, porque no resulta de un concepto. El juicio de gusto, en efecto, no atribuye el predicado de belleza al concepto del objeto. O digamos más simplemente: para juzgar que una cosa es bella no hay necesidad de saber lo que es, y ni siquiera tomamos en consideración su naturaleza. Por eso, tampoco podemos demostrar nuestro juicio; pretendemos sólo que exija una adhesión universal. Nos hallamos, pues, ante una especie de objetividad subjetiva; aunque los términos se excluyan, tal es la tesis de Kant.

Ahora bien, si el juicio de gusto es universal, hay que concluir que el placer no precede al juicio, sino a la

inversa, es el juicio el que engendra el placer. Kant estima que esta tesis es «la clave de la crítica del gusto».

Siendo el juicio de gusto universal, su condición es la *comunicabilidad* del estado de ánimo. Pero la comunicabilidad es lo propio del conocimiento. Por tanto, el juicio se refiere a las facultades de conocimiento: imaginación y entendimiento, no en cuanto se refieren a un objeto, sino en tanto que intervienen de un modo libre y armonioso a la vez. Son facultades libres porque no están restringidas por reglas o por conceptos. El acuerdo o la armonía de su juego tiene una resonancia y constituye el placer estético. Así el sentimiento resulta del juego de las facultades de conocimiento, y por eso el juicio de gusto exige ser compartido universalmente.

3. LA FINALIDAD DEL GUSTO

Kant vulnera aquí su propio sistema. El juicio de gusto debería considerarse según la categoría de relación. Ahora bien, la finalidad no entra en esta categoría y es, sin embargo, la única relación que conviene al juicio de gusto. Nos hallamos, pues, ante una relación que no entra en la categoría de relación. Sigamos.

Según este nuevo punto de vista, lo bello es la forma de finalidad de un objeto sin representación de un fin. Si se quiere destacar la paradoja, se dirá más simplemente una finalidad sin fin.

Dado que lo bello agrada, implica una finalidad de la cosa en relación con el juego de nuestras facultades. Pero esta finalidad se nos presenta directamente y en sí misma, sin que la relacionemos con una causa intencional. Sabemos sólo que es la condición de la armonía de nuestras facultades. Es percibida por la sensibilidad, por el placer que produce.

Así lo bello no es el objeto de un conocimiento, ni siquiera confuso, y su finalidad no tiene nada en común

con la finalidad externa que es la utilidad, ni con la finalidad interna que es la perfección. En ambos casos se reduce el juicio de gusto a un conocimiento y se tiene en cuenta el contenido o la materia de lo bello, cuando la belleza reside en la mera forma.

Ocurre, sin duda, que juzgamos bellos algunos objetos de los que tenemos un concepto, cuya naturaleza o utilidad comprendemos, pero entonces el juicio no es puro. De ahí se sigue que no puede haber una regla objetiva del gusto ni criterio universal de la belleza. Puede haber, sin embargo, un ideal de belleza, que no es una idea (de la razón) ni un concepto (del entendimiento), sino una representación de la imaginación que tiene por fundamento una idea y que se refiere al concepto de un objeto. Así un juicio según un ideal de belleza no es puro, no es un simple juicio de gusto.

4. LA MODALIDAD DEL GUSTO

«Bello es lo que se reconoce sin concepto como el objeto de una satisfacción necesaria» [1].

La necesidad del juicio de gusto es muy especial. No es una necesidad lógica, como la de los juicios científicos. Tampoco es una necesidad práctica, como la de las leyes que la razón dicta a la voluntad. En ambos casos la necesidad es objetiva, mientras que la del juicio de gusto es subjetiva. Corresponde a la universalidad propia de este juicio, es decir, a la propiedad que tiene de ser comunicable. Esta especie de necesidad debe denominarse *ejemplar*. El juicio de gusto exige el asentimiento de todos, porque está considerado como el ejemplo particular de una regla universal imposible de dictar. Su necesidad no es, pues, apodíctica, es decir, absoluta, sino sólo hipotética o condicional.

---

[1] «Schön ist was ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird» *(Kritik der Urteilskraft*, p. 68).

Si posee, con todo, alguna necesidad, ésta no puede provenir más que de un principio común a todo ser humano que no estaría mal llamar *sentido común (Gemeinsein)*. Este es un principio subjetivo, una vez más, que no debe confundirse con lo que se denomina en general con este nombre y que es de orden intelectual: el entendimiento sano. Se trata del acuerdo entre las facultades y el sentimiento que es su conciencia; en principio son iguales en todos los hombres.

III

LO SUBLIME

El estudio de lo sublime parece ser una pieza aislada en el entramado de la *Crítica del juicio,* porque nada lo hacía prever. Kant admite, por otra parte, que es un simple apéndice a la crítica del juicio de gusto, pues lo sublime *(das Erhabene)* no es una forma ni siquiera eminente de la belleza; es otra cosa. Hay, sin embargo, entre lo bello y lo sublime caracteres comunes.

Lo sublime, en efecto, es afín a lo bello por dos caracteres: ambos agradan por sí mismos y ambos están fundados, no en una sensación ni en un juicio lógico, sino en el juicio reflexivo. La diferencia es que para lo bello el objeto posee una forma limitada, mientras que para lo sublime el objeto no tiene forma o límite: representa o sugiere lo infinito. De ahí se sigue que la contemplación de lo bello es serena, en tanto que la de lo sublime es emotiva, en cierto modo violenta: el objeto parece contrario a nuestro fin y sin ajuste con nuestra imaginación; evoca una idea de la razón precisamente por este defecto de ajuste.

Analizando el sentimiento de lo sublime, encontramos los mismos caracteres que en el sentimiento de lo bello: el juicio es desinteresado, universal, finalizado y necesario. Pero el punto interesante es que lo sublime re-

clama una división diferente. Hay, en efecto, dos especies de lo sublime: lo sublime matemático, que es el de la grandeza, y lo sublime dinámico, que es el de la fuerza.

1. LO SUBLIME MATEMATICO

«Llamamos sublime a lo que es grande absolutamente» [1]. Esta definición puede convenir, sin duda, a las dos formas de sublime, pero Kant la reserva a la primera, sin duda porque contiene la palabra «grandeza». No se refiere a una medida, pues entonces la grandeza es relativa a la unidad escogida. No designa tampoco una grandeza objetivamente máxima, porque no existe grandeza máxima para la evaluación matemática. Designa una grandeza tal que en comparación con ella cualquier otra es pequeña: «Aquello en cuya comparación todo es pequeño» [2]; es decir, lo infinito.

La naturaleza no nos presenta nunca el infinito en acto, y nosotros somos incapaces de imaginarlo. Pero ciertos fenómenos sugieren lo infinito precisamente porque nuestra imaginación es incapaz de evaluarlos. La imaginación se extenúa en un esfuerzo de evaluación imposible, y el entendimiento se orienta hacia un substrato inteligible, es decir, hacia una idea de la razón que sobrepasa toda medida sensible.

Lo sublime auténtico no se encuentra, pues, más que en el espíritu de aquel que juzga, no en el objeto que da ocasión al juicio. Es el sujeto el que se descubre sublime por la facultad que posee como ser racional de dominar la inmensidad de las cosas exteriores que su imaginación no puede medir.

---

[1] «Erhaben nennen wiz das, was schlechthin gross ist» *(Kritik der Urteilskraft*, p. 68).

[2] «Erhaben ist das mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist» *(Kritik der Urteilskraft*, p. 84).

Hay, pues, una afinidad entre el sentimiento de lo sublime y el sentimiento moral. En los dos casos el sentimiento es de *respeto*. Implica una parte de desagrado proveniente de la incapacidad de la imaginación para igualar a la razón. Pero esta misma incapacidad es una satisfacción porque revela la presencia en nosotros de una razón pura autónoma, superior a todo el mundo sensible.

En el juicio de gusto la satisfacción se produce por la armonía de las facultades; en el juicio de lo sublime la satisfacción resulta de su antagonismo, que es también una armonía.

2. LO SUBLIME DINAMICO

La afinidad es mayor aún entre el sentimiento moral y lo sublime dinámico.

La potencia (Macht) es una fuerza superior a los grandes obstáculos. Es *poder (Gewalt)* cuando es superior a la resistencia del obstáculo. Después de estas definiciones nominales, lo sublime dinámico puede definirse: la potencia de la naturaleza que no tiene poder sobre nosotros.

Cuando se juzga que la naturaleza es sublime, se representa como provocando miedo, porque la naturaleza sólo puede ser considerada como una potencia si es objeto de temor. Digamos que parece sublime si aparece espantosa. Sin embargo, el hombre lleno de temor no puede juzgar que la naturaleza sea sublime. Por eso debe liberarse antes de todo temor; el fenómeno es entonces tanto más atrayente cuanto más espantoso sea. ¿Cómo es posible esto? Porque el hombre toma conciencia de su superioridad sobre la naturaleza en tanto que ser racional y moral; toma conciencia de su destino, que le eleva por encima de la naturaleza, pese a su impotencia como ser de la naturaleza. La naturaleza sólo se juzga sublime si ofrece al hombre la ocasión de sentir

su propia sublimidad. Y en virtud de ese destino, común a todo hombre, el juicio sobre lo sublime exige ser compartido por todos.

Si miramos al hombre, juzgaremos sublime a aquel que cumple su deber frente a grandes obstáculos; así, al guerrero más que al político. La religión es sublime, no porque tenga por objeto la divinidad, sino porque el hombre piadoso tiene conciencia de la sublimidad de su alma que se conforma por respeto a la voluntad de Dios y se eleva así por encima de todo temor. Cuando éste impera, la religión se degrada en superstición, que se somete de mal grado a la potencia divina y busca conciliar sus favores mediante el halago.

El entusiasmo, en fin, es a veces sublime. El entusiasmo es la idea del bien acompañada de afección *(Affekt)*, es decir, de emoción. Se admite comunmente que nada grande se hace sin él. Esto es verdad, pero sólo es sublime si se refiere a una idea de la razón, y más exactamente aún, a la ley moral. Porque ésta eleva al alma y no la expone al peligro de fanatismo. La emoción despierta por la imaginación, que así se desencadena *(zügellos)*, mas no se desboca *(regellos)*. La imaginación se desencadena porque nada sensible la detiene, y en esto el entusiasmo puede compararse con la locura *(Wahnsinn)*. Pero la imaginación no se desboca como en la demencia *(Wahnwitz)*, no se pierde en vanos sueños, porque es guiada por la idea de la moralidad.

IV

DEDUCCION DEL JUICIO ESTETICO

Los análisis anteriores, concernientes a lo bello, son clasificados por Kant como *exposición* del juicio de gusto. ¿Cabe hacer la deducción, es decir, justificar su pretensión de un asentimiento universal? Sin duda, pues si es universal y necesario, se funda en un principio *a priori*. Por otra parte, es sintético, ya que refiere al sujeto un sentimiento como predicado. Y, por último, aunque no sea objetivo ni determinante, determina un objeto en cuanto a su forma.

Sólo el juicio de gusto tiene necesidad de una deducción, porque atribuye una belleza a la naturaleza. El juicio sobre lo sublime no tiene necesidad de eso, porque lo sublime se atribuye a la naturaleza por «subrepción»: la naturaleza se califica de sublime porque da al hombre la ocasión de tomar conciencia de su propia sublimidad.

De hecho, la deducción del juicio de gusto ocupa exactamente veinte líneas. Es decir, que no es muy difícil. El resto de la sección, que es largo, contiene preliminares y, sobre todo, *excursus* referentes a las bellas artes y al genio.

1. EL PROBLEMA Y SU SOLUCION

El juicio de gusto no es teórico; no establece en principio el concepto de una *naturaleza* suministrado por el entendimiento. Tampoco es práctico; no establece en principio la idea de *libertad* suministrada por la razón. Establece el valor universal de un juicio particular. Posee, pues, dos particularidades lógicas:

En primer lugar, el juicio de gusto reclama la adhesión de todos como si fuera objetivo. Es *a priori* y autónomo, porque el sujeto juzga por sí mismo sin recurrir a la experiencia de otros. Los modelos, como los de la antigüedad, no son más que ejemplos por los que se orienta sin imitarlos.

Mas, por otra parte, el juicio de gusto es indemostrable, como si fuera puramente subjetivo. No implica pruebas empíricas: los elogios que se hacen de una obra no constituyen una prueba de que sea bella. Tampoco implica una prueba *a priori:* los argumentos no afectan al gusto. Si alguien pretende demostrarme que una obra que no me gusta es bella, me tapo los oídos, dice Kant. No hay, pues, principio objetivo del gusto. Los críticos de arte no pueden reforzar su juicio con argumentos ni deducirlos de una regla general; se limitan a reflexionar sobre su propio estado anímico. El principio del gusto es el principio subjetivo del juicio reflexivo: el acuerdo entre la libertad de la imaginación y la legalidad del entendimiento, cuya conciencia es un sentimiento de placer.

Esta es, finalmente, la fórmula del problema: «Cómo es posible un juicio que únicamente según el sentimiento particular de placer dado por un objeto, independientemente del concepto de este objeto, juzga *a priori*, es decir, sin tener que aguardar la adhesión de otros, que este placer se encuentra unido a la representación del mismo objeto en todo otro sujeto» [1].

---

[1] «Wie ist ein Urteil möglich, das bloss aus dem eigenen Gefühl der Lust an einem Gegenstande, unabhängig von dessen Begriffe,

La solución es sencilla. Basta admitir primero que las condiciones subjetivas del juicio de gusto son las mismas en todos los seres humanos, y segundo, que el juicio concierne sólo al acuerdo entre el juego de las dos facultades.

Encontramos así el *sentido común* tal como se ha definido más arriba. El sentido común hace el sentimiento comunicable universalmente. Ahora es reconocido como «condición de posibilidad» del juicio estético.

2. LAS BELLAS ARTES

La teoría de las bellas artes no tiene relación alguna, a nuestro entender, con la deducción anterior. Pero como forma parte integrante de una teoría general de lo bello, debe insertarse en alguna parte.

El arte en general se distingue de la *naturaleza*, que obra sin representación de un fin; de la *técnica*, que es la aplicación de conocimientos científicos; y del *oficio*, que tiene como fin la producción de cosas útiles. De ese modo queda suficientemente determinada la noción de arte. La expresión «arte liberal» es un pleonasmo, pero requiere unas barreras o un mecanismo, pues de otro modo el espíritu que anima la actividad no tendría cuerpo y se evaporaría. Algunos pedagogos se imaginan hoy contribuir al progreso de un arte liberal quitándole toda traba.

Las bellas artes no tienen por objeto lo agradable que reside en el goce de una sensación, sino el placer original del juicio de gusto caracterizado por su comunicabilidad universal. En presencia de una obra de arte se debe tener conciencia de que es un producto del arte, no de la naturaleza, pero al mismo tiempo su forma

---

diese Lust als der Vorstellung desselben Objekts in jedem anderen Subjekt anhängig a priori, d.i. ohne fremde Beistimmung abwarten zu dürfen beurteilte?» (*Kritik der Urteilskraft*, p. 148).

debe aparecer libre de toda traba arbitraria como si fuera obra de la naturaleza. En una palabra, el arte debe tener la apariencia de la naturaleza.

Kant ofrece la clasificación de las bellas artes como simple esbozo o tanteo, modestia rara en él, que suele estar plenamente satisfecho de sus clasificaciones. Parte de una analogía con el lenguaje humano que comunica los pensamientos y los sentimientos por la palabra, el gesto y el tono. Y saca la consecuencia de que sólo hay tres especies de bellas artes: el arte hablante, el arte figurativo y el arte del juego de las sensaciones.

Las artes hablantes son la elocuencia y la poesía. Las artes figurativas son la plástica (escultura y arquitectura) y la pintura, a la que debe añadirse la jardinería, la decoración y la indumentaria. Las artes del juego de las sensaciones son la música y el colorido (no explica lo que se entiende por colorido como distinto de la pintura).

Dejemos de lado, lamentándolo, la unión de diversas artes en una misma producción (como la poesía y la música en el canto), la clasificación de las artes según su valor estético (Kant pone en primer lugar la poesía, lo que revela que él no era músico) y, finalmente, una teoría de la risa (la broma, la ingenuidad, lo cómico), que por otra parte está fuera de lugar, pues pertenece al arte de lo agradable y no al de lo bello.

3. EL GENIO

«Para juzgar de los objetos bellos se requiere gusto; mas para producir tales objetos se requiere genio» [2].

El genio, para Kant, es lo propio del artista y no se da en el sabio. En efecto, un sabio como Newton no inventa nada; descubre las leyes de la naturaleza, y lo

[2] «Zur Beurteilung schöner Gegenstande wird Geschmack, zur schönen Kunst selbst aber... wird Genie erfordert» *(Kritik der Urteilskraft,* p. 187).

que ha descubierto puede aprenderlo cualquiera. Un poeta como Homero, en cambio, crea obras de belleza sin saber cómo lo hace y sin poder enseñarlo; su obra es original y ejemplar.

Es preciso, pues, concebir al genio como un don natural o como un talento innato que dicta reglas al arte. Esta regla del arte no es evidentemente una ley ni un precepto, sino un modelo, y un modelo que no debe ser imitado, pero que puede despertar en un alumno dotado, su propio talento natural.

El genio produce *ideas estéticas*. Son representaciones de la imaginación que hacen pensar sin que, no obstante, ningún concepto les sea adecuado. Es el paralelo, pero invertido, de la idea racional a la que no puede corresponder ninguna intuición.

El genio es la unión de cuatro facultades. En primer lugar, la imaginación, cuyo libre juego merece el nombre de imaginación creadora; luego, el entendimiento, sin el cual la imaginación desbocada sólo crea absurdos; el alma o el espíritu *(Geist)*, que corresponde probablemente a lo que nosotros llamamos inspiración, pues Kant dice que vivifica el espíritu *(Gemüth)* o el alma *(Seele)*; por último, el gusto, que juzga la belleza de la obra y constituye la unidad de las tres primeras facultades.

4. LA ANTINOMIA DEL GUSTO

Nos tomamos la libertad de agregar a la Analítica la Dialéctica, porque se reduce a una antinomia y no implica grandes desarrollos. En cierto sentido, la antinomia se resuelve ya antes de plantearla. Consiste, en efecto, en la oposición entre el carácter subjetivo del juicio y su pretensión de universalidad. La solución de Kant, como hemos visto, es el sentido común. Pero Kant la propone ahora de un modo un poco diferente, abriendo una vía hacia lo suprasensible.

Tesis: el juicio de gusto no se funda en conceptos, porque entonces se podría demostrar.

Antítesis: el juicio de gusto se funda en conceptos; de lo contrario, no podría pretender un valor universal y necesario.

Solución: las dos proposiciones son verdaderas porque el término «concepto» se toma en ellas en sentidos diferentes. Es verdad que el juicio de gusto no se funda en conceptos si se entiende por tales los conceptos determinados y objetivos del entendimiento que sirven para el conocimiento. Es verdad también que el juicio de gusto se funda en conceptos si se entiende por tales una idea indeterminada de la razón: la de lo suprasensible en general.

No se puede conocer nada suprasensible y no puede servir de prueba al juicio. Pero explica el acuerdo entre los juicios de los hombres en tanto que es «el substrato suprasensible de la humanidad» o «lo suprasensible en nosotros». Kant rehúsa decir más. Mas para que este «substrato suprasensible de la humanidad» pueda tener la función que él le exige, debe ser idéntico en todo hombre, como la idea de hombre o el hombre en sí de Platón. ¿Es este el pensamiento de Kant? Creemos que lógicamente debería serlo.

Esta solución de la antinomia del gusto tiene dos consecuencias. La primera es confirmar el carácter puramente ideal de la finalidad estética de la naturaleza. El realismo consiste en sostener que esta finalidad es real, intencional. El idealismo consiste en sostener que esta finalidad no es un fin, que se ajusta como por azar a las necesidades del juicio. Según el realismo, el juicio es heterónomo, ya que aprendemos de la naturaleza lo que debemos juzgar bello. Sólo el idealismo respeta la autonomía del juicio; en nosotros mismos y *a priori* buscamos la medida de la belleza.

La segunda consecuencia es que lo bello es el símbolo del bien moral. No es un ejemplo ni una imagen ni un esquema; es un análogo, lo cual significa que no se da

ninguna semejanza con él, pero que la forma o la regla de reflexión sobre lo bello descubre la libertad de la imaginación, la autonomía del juicio y un fundamento inteligible. En esta perspectiva, la pretensión del juicio a la universalidad se comprende como el análogo del deber. Y la admiración de la belleza de la naturaleza es el indicio de un alma buena o al menos denota una disposición de ánimo favorable al sentimiento moral.

V

LA FINALIDAD NATURAL

Lo bello tiene una finalidad, pero esta finalidad es formal y subjetiva: es la forma del objeto lo que agrada, y agrada porque favorece la armonía interior de nuestras facultades. Se trata, no de una relación de las cosas entre ellas, sino de una relación entre nuestra representación de las cosas y nuestra facultad de juzgar. La crítica del juicio estético ha explicado cómo es posible esta finalidad.

¿Hay una finalidad material y objetiva de la naturaleza? ¿Cómo admitir fines que no son los nuestros y atribuirlos a la naturaleza que no es inteligente? No se puede hacer esto *a posteriori*, porque los sentidos no perciben la finalidad; ni *a priori*, porque la naturaleza está suficientemente definida como un mecanismo por las leyes del entendimiento.

Tenemos ya la respuesta a estas cuestiones: el juicio teleológico no es determinante, sino reflexivo. Pero, a diferencia del juicio estético, es regulador, es decir, que sirve no para explicar los fenómenos, sino para ordenarlos bajo reglas cuando las leyes de la causalidad mecánica no son ya suficientes. Nosotros transferimos a los objetos de la naturaleza la actividad técnica que hallamos en nosotros.

Kant estudia primero la finalidad interna del ser vivo y luego la finalidad de la naturaleza entera.

1. LA FINALIDAD DE LO VIVO

La experiencia conduce la facultad de juzgar a la idea de finalidad cuando se trata de juzgar una relación de causa a efecto; nosotros introducimos entonces la idea de efecto en la actividad de la causa. Para estar autorizados a ello es preciso que la forma del objeto no sea posible por el mero juego de las leyes mecánicas, nacidas del entendimiento y que son necesarias; es preciso que la forma misma sea causa, como una idea de la razón es causa de un objeto en la actividad voluntaria. Si observamos, pues, una cosa, el declararla finalizada es admitir que es a la vez causa y efecto de ella misma. ¿Cómo es posible? Hay dos condiciones.

Es preciso, en primer lugar, que las diversas partes de esta cosa no sean posibles más que por su relación al todo. Esta es una condición necesaria, mas no suficiente, porque la cosa podría ser una obra de arte producida por una inteligencia distinta de ella, como un reloj, por ejemplo. Es preciso, pues, en segundo lugar, que cada parte sea a la vez causa y efecto de todas las demás. Como cada parte sólo existe por las otras, se concibe también como existente *para* las otras y para el todo, es decir, como instrumento u *órgano*. Tal cosa es, pues, un ser organizado. Mas esto no basta aún, porque la organización podría venir a la materia desde fuera. Es preciso, pues, además que el ser *se organice* él mismo, que posea una energía formadora, y no sólo respecto a sí misma, sino también respecto a las materias inorgánicas que asimila. Tal actividad no puede explicarse por la causalidad mecánica y no puede ser tampoco un producto del arte. Por eso sólo cabe hablar de arte de la naturaleza de un modo absolutamente impropio: en la naturaleza, el arte es inmanente a la obra.

Así, cuando se trata de la finalidad interna del ser organizado, el principio de finalidad puede formularse quizá de este modo: «un producto organizado de la naturaleza es un producto donde todo es fin y medio recíprocamente» [1]. Es un principio *a priori*, ya que la experiencia no lo da; no es determinante, porque el ser es dado en primer lugar; es una máxima del juicio reflexivo, un hilo conductor para la observación y para la comprensión de los seres vivientes.

2. LA FINALIDAD DE LA NATURALEZA

Juzgar que un objeto es un fin natural *(Naturzweck)* por razón de su forma interior es algo muy distinto a considerar la existencia de este objeto como un fin de la naturaleza *(Zweck der Natur)*. Para esta última afirmación, es necesario no sólo el concepto de un fin posible, sino el conocimiento del fin último *(Endzweck)* de la naturaleza. Pero el fin de la naturaleza no puede encontrarse más allá de la naturaleza, en alguna cosa suprasensible que escapa a nuestro conocimiento.

Así pues, sólo el ser organizado implica el concepto de fin natural. Pero este concepto lleva necesariamente a la idea de que la naturaleza entera es un sistema finalizado. Todo el mecanismo de la naturaleza debe estar subordinado a esta idea. Y encontramos así los principios de la antigua metafísica: nada existe en vano, nada ocurre al azar. «El ejemplo ofrecido por la naturaleza en sus producciones orgánicas nos autoriza e incluso nos impone no admitir en ella y en sus leyes nada que en conjunto no sea conforme a un fin» [2].

---

[1] «Ein organiziertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist» *(Kritik der Urteilskraft*, p. 295).

[2] «... das Beispiel, das die Natur an ihren organischen Produkten gibt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts als was im ganzen zweckmässig ist» *(Kritik der Urteilskraft*, p. 301).

Es obvio que el principio de finalidad no gobierna el juicio determinante, sino sólo el juicio reflexivo, que no es constitutivo sino regulador: ofrece una pista para considerar el curso de la naturaleza sin perjuicio para la causalidad mecánica. Por lo demás, no hay que olvidar que la necesidad en que se encuentra, a juicio de Kant, la facultad de juzgar de pasar de la finalidad del organismo a la finalidad de la naturaleza, es una necesidad puramente subjetiva. Y aun así, la palabra parece muy fuerte. La transferencia se hace gracias a lo suprasensible, ámbito del que nada conocemos. La unidad del principio suprasensible, que es el fundamento de la finalidad interna del organismo, «debe ser considerada como válida no sólo para ciertas especies de seres naturales, sino para el conjunto de la naturaleza en cuanto sistema»[3]. ¿Por qué «debe»? Para la satisfacción de la razón.

El principio de finalidad ¿es un principio de la ciencia de la naturaleza? Sí, pero es preciso entenderlo. Se puede afirmar que es un principio de la ciencia en el sentido de que no es, como se presenta a menudo, una propedéutica a la teología. Porque la ciencia de la naturaleza no se interesa por el origen de ésta y de su finalidad. Utiliza la idea de finalidad en la medida en que esta idea puede servir para comprender mejor su objeto, nada más. Por tanto, no se puede sustituir la expresión «fin de la naturaleza» por la de «fin divino» bajo pretexto de que esta última es más apropiada para un alma piadosa. El principio de finalidad es un principio interno de la ciencia de la naturaleza en la medida en que ésta intenta comprender a los seres organizados o, en términos biológicos, porque no podemos comprender a los seres vivos sin él. Pero no lo es para el estudio de la naturaleza en general o, en términos físi-

[3] «... die Einheit des übersinnlichen Prinzips nicht bloss für gewisse Spezies der Naturwesen, sondern für das Naturganze als System auf dieselbe Art als gültig betrachtet werden muss» (*Kritik der Urteilskraft*, p. 304).

cos, porque las leyes de la física son prescritas *a priori* por el entendimiento.

Queda un punto por aclarar, si es posible: el juicio teleológico ¿procura placer? ¿Da leyes al sentimiento? Kant dijo en la Introducción, de una parte, que el juicio reflexivo en general dicta leyes al sentimiento, y de otra parte, que el juicio teleológico es el juicio reflexivo mismo. Pero dijo también que el juicio teleológico nada tiene que ver con el sentimiento. La teoría del juicio teleológico que acabamos de ver ¿permite superar la dificultad?

Kant no menciona en su exposición el sentimiento ni el placer. La segunda afirmación es, pues, la verdadera. Cabe suplir su silencio, sin embargo, y sostener que el juicio teleológico engendra un sentimiento de placer, diferente sin duda del placer estético, resultado de la perspectiva finalista que abre sobre la naturaleza. La satisfacción de la razón ¿constituye o engendra un placer? Nosotros diríamos que sí, aun sabiendo que esta conclusión es aventurada.

3. LA ANTINOMIA DEL JUICIO TELEOLOGICO

La Analítica del juicio teleológico no implica «deducción». El juicio de lo sublime tampoco la implicaba, pero Kant decía por qué. Para el juicio teleológico no lo dice, aunque era de esperar que lo hiciera, pues este juicio tiene una pretensión de objetividad (objetividad subjetiva, sin duda, pero siempre objetividad). Pasemos, pues, a la dialéctica. Esta se reduce a una antinomia.

Tesis: toda producción de objetos materiales es posible por simples leyes mecánicas.

Antítesis: ciertas producciones no son posibles por simples leyes mecánicas.

Las dos proposiciones son exactamente contradictorias, pero no conciernen al juicio reflexivo y a sus principios reguladores; conciernen al juicio determinante y

a sus principios constituyentes. Ellas ponen, en efecto, las condiciones de posibilidad de los objetos naturales. De ahí se sigue que la tesis es verdadera y la antítesis falsa.

Refiriéndonos, como es lo correcto, al juicio reflexivo, la antinomia toma la siguiente forma:

Tesis: toda producción de objetos naturales debe juzgarse como posible únicamente según las leyes mecánicas.

Antítesis: ciertas producciones no deben ser juzgadas como posibles únicamente según las leyes mecánicas; para juzgarlas se exige una ley muy diferente a la de causalidad: la de las causas finales.

No se trata ya de lo que son los objetos naturales, sino de nuestro juicio sobre ellos. Se comprueba entonces que la tesis es falsa y la antítesis verdadera, porque el simple mecanismo no puede ofrecer un principio de explicación para la producción de los seres organizados. La reflexión queda abierta a toda explicación mecanicista y no se evade fuera del mundo sensible. Ella pone la finalidad como una simple idea a la que no se intenta otorgar ninguna realidad, sino que se utiliza como hilo conductor.

La confirmación de esta doctrina aparece en el examen de los diversos sistemas dogmáticos sobre la finalidad de la naturaleza. Kant los clasifica en *idealistas,* según los cuales la finalidad de la naturaleza no es intencional, y *realistas,* según los cuales la finalidad, al menos en los seres organizados, es intencional. Los primeros se subdividen en doctrina del *azar* (Demócrito y Epicuro) y doctrina de la *fatalidad* (Spinoza). El realismo es físico o hiperfísico. El primero funda los fines en la vida de la materia: es el *hilozoísmo;* y el segundo en una causa inteligente de la materia: es el *teísmo.* Kant estima que su clasificación es completa porque las escuelas filosóficas han intentado todas las soluciones posibles. Ver a Epicuro y a Spinoza clasificados como idealistas no dejará de sorprender al historiador;

pero Kant piensa que la apariencia de finalidad no puede ser negada por nadie; de ahí que aquellos que niegan que la finalidad sea real deben tenerla por ideal.

Ninguno de estos sistemas, ni siquiera el teísmo, cumple lo que promete. Kant lo demuestra examinándolos uno por uno. No pudiendo entrar en detalles, hacemos constar sólo que su vicio es transformar un principio del juicio reflexivo en principio del juicio determinante. «Hay gran diferencia entre decir: la producción de ciertas cosas en la naturaleza, y aun de la naturaleza entera, sólo es posible mediante una causa que se determina a obrar intencionalmente, y decir: a tenor de la disposición particular de mis facultades de conocimiento, yo no puedo en este punto juzgar de otro modo que concibiendo una causa que obra por intención, por tanto un ser que obra de modo análogo a la causalidad de un entendimiento» [4].

Todo esto lleva a concebir un entendimiento intuitivo *(intellectus archetypus)* que sería causa de la naturaleza. Nuestro entendimiento, que es discursivo *(intellectus ectypus)*, concibe el todo como dependiendo de las partes, yendo así de las partes al todo. A la inversa, para el entendimiento intuitivo el todo precede a las partes, el todo es principio de las partes y de su conexión. En este caso, el todo es un efecto cuya representación es causa. Ahora bien, tal causalidad es la finalidad.

Así podemos llegar a concebir la presencia de la finalidad en la naturaleza. Para decirlo más simplemente, la idea de un entendimiento intuitivo, que sería creador, no es en modo alguno contradictoria y explica a la vez

---

[4] «Es ist doch etwas ganz anderes, ob ich sage: die Erzeugung gewisser Dinge der Natur, oder auch der gesamten Natur, ist nur durch eine Ursache, die sich nach Absichten zum Handeln bestimmt, möglich, oder: ich kann nach der eigentümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnisvermögen über die Möglichkeit jener Dinge und ihre Erzeugung nicht anders urteilen, als wenn ich mir zu dieser einen Ursache die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke, welches nach der Analogie mit der Kausalität eines Verstandes produktiv ist» *(Kritik der Urteilskraft*, p. 333).

la finalidad natural y la subordinación de la causalidad mecánica a la causalidad final. Pero esto no es más que una idea, la idea de Dios desde una perspectiva diferente a la del Ser supremo de la primera *Crítica.* No se restablece, pues, el teísmo como doctrina metafísica. Pero la idea de un entendimiento intuitivo pone de manifiesto que únicamente por razón de la índole particular de nuestro entendimiento nos representamos las cosas de la naturaleza como producidas por una causalidad distinta de la causalidad mecánica. Y encontramos el tema, ya familiar, de que el principio de finalidad no concierne a las cosas, sino a nuestro juicio sobre las cosas.

Así se explica también la unión de las dos causalidades. Si la causalidad final fuera objetiva, como la causalidad mecánica, se excluirían recíprocamente: no cabe explicar un mismo fenómeno por las dos causalidades. Pero como la causalidad final no es objetiva, nada impide que las dos explicaciones se superpongan. La explicación por las causas finales es una exigencia de nuestra facultad de juzgar, y en su perspectiva las leyes mecánicas están subordinadas como medios a la finalidad. Es posible, por otra parte, que las dos causalidades estén unidas en un fundamento que no es ni la una ni la otra, sino el substrato suprasensible de la naturaleza. Pero ignoramos totalmente lo que pueda ser este substrato.

Evidentemente, cuando uno se refugia en lo incognoscible, puede decir todo lo que quiere. Nos gustaría saber, con todo, si el substrato inteligible es idéntico o no al entendimiento intuitivo. En caso afirmativo, nos hallamos en pleno panteísmo y Fichte sería el discípulo más consecuente de Kant. Pero Kant le desautorizó rotundamente en una declaración en la que le reprochaba la vuelta a la metafísica.

VI

METODOLOGIA DEL JUICIO TELEOLOGICO

En principio, toda crítica, en Kant, implica una metodología *(Methodenlehre)*. Para el juicio estético se reducía a dos páginas. Para el juicio teleológico es larga y presenta el estado definitivo del pensamiento kantiano en lo que concierne a la teología. Sin embargo, Kant la presenta como un simple apéndice.

Sabemos que la teleología no es una parte de la física ni de la teología, ya que concierne al juicio reflexivo y no al juicio determinante. Es de orden puramente crítico. ¿Adónde nos lleva esto?

1. EL FIN DE LA NATURALEZA

Dejaremos de lado las ocho hipótesis (entre ellas, la evolución y la involución) que el juicio teleológico ofrece al naturalista para explicar el origen de los seres vivientes. Detengámonos en la concepción kantiana del fin de la naturaleza tomada en su conjunto. No se trata aún de saber si existe un fin fuera o por encima de la naturaleza, sino de indagar si un ser perteneciente a la naturaleza puede considerarse como su fin.

Es evidente que la finalidad de que aquí se habla es la finalidad externa, en oposición a la finalidad interna del ser viviente. La finalidad externa es la relación de medio a fin entre dos cosas o la utilidad de una cosa para otra, como la tierra, el aire y el agua, que no tienen finalidad interna, pero presentan una gran utilidad para otros seres. Estos seres tienen que ser seres organizados: no se puede afirmar que la tierra, el aire y el agua existan para la formación de las montañas o de los ríos, porque éstos no encierran nada que exija una explicación mediante fines.

Respecto a los seres organizados, incluido el hombre, la finalidad de la naturaleza material está lejos de ser perfecta, porque contribuye tanto a su destrucción como a su formación. Y entre los seres organizados es difícil discernir los que son fines y los que son medios, tanto que a veces existe reciprocidad. Pero la cuestión principal es saber cuál es el fin último *(Endzweck)* de la naturaleza, es decir, el fin que no supone otro respecto al cual él fuera medio. A esta cuestión se puede responder diciendo que el fin último es el hombre, no como especie animal, sino en cuanto ser inteligente, capaz de representarse fines y de utilizar las cosas como medios de alcanzarlas.

Esto es un motivo suficiente para admitir que el hombre es, no sólo un fin de la naturaleza, sino su fin último. Pero es preciso que el fin que persigue no le ponga en dependencia de la naturaleza. Ahora bien, esto es lo que ocurre en las dos líneas a las que el hombre se consagra principalmente: la búsqueda de la felicidad y la de la cultura.

El hombre que toma como máxima la búsqueda de la felicidad se hace de ésta una idea tan incierta y tan cambiante que la naturaleza, sometida a leyes físicas, no puede someterse a su capricho. Aunque se reduzca la felicidad, con Epicuro, a la satisfacción de las necesidades naturales y necesarias, no se alcanzará nunca, porque el hombre no puede satisfacerse con el simple

goce, aparte de que no es precisamente el ser mimado de la naturaleza, que no hace por él más que por las otras especies animales.

Hay que decir, pues, que el hombre se propone cultivar sus facultades para fijarse libremente fines y utilizar la naturaleza como medio de cultivarse; el fin de la naturaleza sería entonces servir de instrumento para el hombre. Pero la cultura, con sus grandes ventajas, presenta también grandes inconvenientes. Favorece la desigualdad entre los hombres, desigualdad que la sociedad civil intenta contrarrestar mediante leyes. Mas, por otra parte, el conflicto entre las sociedades, la guerra, sólo podría evitarse mediante una sociedad cosmopolita, si los hombres fueran lo bastante inteligentes para concebirla y someterse a sus leyes. Pero quizá la guerra misma es una tentativa misteriosa de la naturaleza para preparar la armonía entre las naciones sobre una base moral.

Porque a esto es preciso llegar. El hombre es el fin último de la naturaleza únicamente en tanto que supera a ésta, es decir, en cuanto ser moral. Por razón de su libertad, que es suprasensible, y de la ley moral que se da a sí mismo, por razón —digamos— de su personalidad moral, el hombre es el fin último.

Cuando Kant planteaba en moral como un imperativo el tratar a la humanidad como un fin y nunca como un simple medio, sólo se refería a las relaciones humanas. La crítica del juicio le permite ampliar la idea a toda la naturaleza, ya no como un imperativo, evidentemente, sino como una concepción puramente subjetiva de la relación entre el hombre y el mundo.

2. LA TEOLOGIA FISICA

Hasta aquí el fin último de la naturaleza se ha buscado en un ser perteneciente a la naturaleza. Pero la expresión «fin último» designa también, y más exacta-

mente, un ser transcendente a la naturaleza que sea el fin no sólo de su organización sino de su existencia.

Lo que Kant llama aquí teología física es el conocimiento de Dios en su existencia y en su naturaleza que se puede adquirir partiendo de la consideración de los fines o del orden del mundo. Es, pues, exactamente lo que él había llamado en la primera *Crítica* la prueba físico-teológica. Su posición a este respecto es la misma: esta prueba no puede concluir. Pero Kant añade ahora dos ideas. Encuentra la razón de esta impotencia en el carácter subjetivo del juicio teleológico; aquellos que estiman la prueba válida confunden el juicio reflexivo con el juicio determinante. Añade luego que la impotencia de la prueba nos obliga a buscar una prueba más satisfactoria.

El juicio reflexivo introduce el concepto de una causa inteligible del mundo para explicar la posibilidad de los fines de la naturaleza. Este concepto es suficiente para la teleología, mas no permite constituir una teología. Porque la teleología deja este concepto totalmente indeterminado. En efecto, los datos en los que la teleología se apoya son empíricos; por tanto, no se pueden sacar otras propiedades que las que nos revela la experiencia. Y por otra parte, la experiencia no puede abarcar a toda la naturaleza y, en consecuencia, hay siempre posibilidad de chocar con argumentos contradictorios. Nuestra experiencia no permite concluir en un Dios único y soberanamente inteligente.

No podemos, pues, acusar a los antiguos de haber admitido varios dioses y de haberlos concebido al modo humano. Ellos seguían las máximas de la razón teórica y veían que no podían afirmar la existencia de un Autor único y perfecto de la naturaleza.

Podemos comprender también a los físicos que querían ser al mismo tiempo teólogos. Ellos pensaban satisfacer la razón con la idea de una sustancia única de la que el resto de las cosas serían accidentes. Esta sustancia no era causa del mundo por su entendimiento,

sino que en ella todas las cosas debían tener relaciones mutuas de finalidad por razón de la unidad de su sujeto.

La teleología por sí sola no permite zanjar estas cuestiones. Aun admitiendo una causa inteligente de la naturaleza, cabe concluir que actúa por un fin mediante la sabiduría más bien que por una especie de arte instintivo. Nuestro conocimiento imperfecto de la naturaleza no nos autoriza a ampliar nuestro concepto de su causa hasta la idea de un ser infinito, inteligente y sabio.

La teleología nos mueve a buscar una teología, mas no puede ofrecerla por mucho que se amplíe nuestra investigación empírica de la naturaleza, y aun reforzando la finalidad que encontramos en ella con una idea de la razón que es necesariamente teórica, puesto que se trata de un problema físico.

3. LA TEOLOGIA MORAL

La idea y la expresión misma de «teología moral» aparecían ya en la *Crítica de la razón pura,* pero Kant se limitó a esbozar el tema a grandes rasgos. En la *Crítica de la razón práctica* lo desarrolla, pero sin nombrarlo. En la *Crítica del juicio* replantea toda la cuestión, iluminándola con su teoría del juicio reflexivo.

La diferencia esencial entre la teología física y la teología moral es que la primera arranca de los fines de la naturaleza, que sólo pueden conocerse empíricamente, mientras que la segunda parte de la ley moral de los seres racionales, que es conocida *a priori.*

El hombre como ser moral es el fin último de la naturaleza. A partir de la ley moral y del fin que ésta le asigna se puede determinar, por tanto, la idea de Dios. En esta perspectiva Dios aparece como «el principio supremo en un reino de los fines», como «legislador supremo en un reino moral de los fines», y en particular

como la causa que realiza el acuerdo entre la virtud y la felicidad.

Lo que era un postulado en la *Crítica de la razón práctica* pasa a ser una prueba en la *Crítica del juicio*, una prueba —dice Kant— «a la que cabe dar fácilmente una forma lógica y precisa». Veámosla:

La ley moral nos obliga por sí misma sin depender de ningún fin. Ella determina un fin último al que nos manda tender, a saber, el bien sumo. El sumo bien implica la felicidad, pero sólo en la medida en que el valor moral del hombre le hace digno de la misma. La armonía entre la felicidad y la virtud no puede realizarse por el mero juego de las causas naturales. Por consiguiente, la necesidad práctica de este fin último no se conciliaría con la posibilidad teórica de su realización si admitiéramos sólo una causa moral del mundo que adaptase la naturaleza a los derechos adquiridos por nuestra libertad. Esta causa moral no es un ser inteligente cualquiera, como reclamaba la teleología, sino un ser moral que sea autor de la naturaleza; por tanto, Dios.

¿Qué diferencia hay entre esta prueba moral y el postulado de la razón práctica? Ninguna. O más bien, el lenguaje es nuevo, pero el fondo es idéntico. Y si Kant habla ahora de prueba, se apresura a añadir que no es objetiva. «Este argumento moral no puede ofrecer una prueba objetivamente válida de la existencia de Dios, ni demostrar al escéptico que hay un Dios, sino que si quiere en moral pensar lógicamente, tiene que agregar esta proposición al número de las máximas de su razón práctica». «Es un argumento subjetivo, suficiente para seres morales»[1].

---

[1] «Dieses moralische Argument soll keinen objektiv-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, dass ein Gott sei; sondern dass, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufneh-

Varias observaciones vienen a aclarar la doctrina. En primer lugar, la existencia de Dios es exigida por la moralidad, mas no para la moralidad. Que un hombre no admita la existencia de Dios, como Spinoza, al que Kant clasifica entre los ateos porque su Dios no es una persona moral, no quita nada a la obligación que tiene de someterse a la ley moral emanada de su razón.

Por otra parte, cuando se aplican las categorías del entendimiento para representarse los atributos divinos, este uso tiene un sentido moral, no científico. Debemos obrar *como si* Dios fuera sabio, justo, sin saber lo que El *es*.

Hay que notar, por último, que la finalidad moral atribuida a la naturaleza sobrepasa todo lo que la teleología física ha podido enseñarnos sobre los fines de la naturaleza, y que ésta subsistiría aun cuando nosotros no encontráramos ningún fin en la naturaleza. Pero la naturaleza presenta fines en gran número, de forma que la teleología física es de gran importancia para sostener la realidad práctica de la idea de Dios. Por eso la prueba físico-teológica parece convincente a la razón común, pero recibe su fuerza de la prueba ético-teológica. Porque es el interés moral lo que nos anima cuando admiramos los fines de la naturaleza sin intentar sacar provecho de los mismos.

4. LA FE PRACTICA

«Del tipo de convicción propio de una prueba teleológica de la existencia de Dios». El estudio de la fe práctica es el proceso normal de la prueba moral. Kant afronta, pues, una vez más un tema conocido, introduciendo en él modificaciones y algunas precisiones.

En el plano teórico, las pruebas susceptibles de influir en la convicción incluyen cuatro grados: 1.° el ra-

---

men müsse». «Mithin ist es ein subjektiv, für moralische Wesen hinreichendes Argument» *(Kritik der Urteilskraft*, p. 425, n).

zonamiento riguroso; 2.° el razonamiento por analogía; 3.° la opinión probable, y 4.° la hipótesis. Ninguno de estos factores puede producir una convicción cuando se trata de la existencia de Dios. La demostración lógica supone, para ser objetiva, una intuición; pero nosotros no tenemos intuición de lo suprasensible. La analogía permite concebir dos cosas diferentes cuando ambas son dadas, mas no autoriza a apoyarse en esta diferencia para pasar de la una a la otra. Así, nada permite atribuir a una esencia totalmente distinta de la naturaleza la causalidad inteligente que observamos en nosotros. La opinión no tiene lugar en los juicios *a priori*, que son o ciertos o nulos. Sólo tiene lugar en el plano sensible, donde un argumento insuficiente puede ser completado. Pero entonces los argumentos deben ser del mismo género para poder agregarse unos a otros. Es imposible, pues, llegar a lo suprasensible por esta vía. La hipótesis, en fin, debe ser reconocida al menos como posible; y no como una simple posibilidad lógica, que es la ausencia de contradicción interna, sino como una posibilidad real, es decir, concerniente al objeto mismo. Ahora bien, para juzgar la posibilidad de una cosa es preciso tener algún conocimiento de ella, y todo conocimiento exige una intuición.

La razón teórica, pues, no puede ofrecer ninguna prueba de la existencia de Dios, como tampoco de la del alma espiritual e inmortal. ¿Cuál es, entonces, la especie de adhesión que conviene a la afirmación de la existencia de Dios?

Desde el punto de vista del conocimiento, tanto teórico como práctico, las cosas pueden dividirse en tres clases: las cosas de opinión *(opinabile) (Sachen der Meinung)*, las cosas de hecho *(res facti) (Tatsachen)* y cosas en sí *(mere credibile) (Glaubenssachen)*.

Una vez eliminadas las cosas de opinión, pues sólo pueden ser sensibles, el punto interesante es saber lo que hay que incluir en las otras dos clases.

Las cosas de hecho son objetos cuya realidad puede probarse, bien sea por experiencia, bien por la razón pura, mediante datos teóricos o prácticos. En principio es necesaria una intuición. Así, las propiedades de las figuras geométricas son cosas de hecho porque hay una intuición pura de las mismas. Las ideas de la razón no son, en principio, cosas de hecho, porque no puede corresponderles ninguna intuición. No obstante, la libertad es una cosa de hecho. El texto es lo bastante sorprendente como para citarlo entero: «Pero lo singular es que encontramos precisamente entre las cosas de hecho una idea de la razón (que no implica en sí ninguna presentación en la intuición y, por consiguiente, ninguna prueba teórica de su posibilidad), y es la idea de *libertad* como especie particular de causalidad (cuyo concepto sería transcendente desde el punto de vista teórico), que se puede demostrar mediante las leyes prácticas de la razón pura y, conforme a estas leyes, en las acciones reales; por consiguiente, en la experiencia»[2].

Kant reconoce que amplía el concepto de «cosa de hecho» más allá de la acepción ordinaria. Lo ampliaba ya en la *Crítica de la razón práctica* para la ley moral, pero con alguna reserva; ésta es dada —decía— «como por un hecho de razón». La expresión nos pareció correcta. Aquí extiende el concepto a la libertad, no porque ésta sea un fenómeno, sino porque lo son sus efectos. Esta vez la tesis es difícil de admitir, porque los fenómenos están unidos por leyes necesarias. ¿Cómo conocer por experiencia que una acción sensible ligada a otras necesariamente proviene de una causa libre si-

---

[2] «Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernünftiges (die an sich keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit fähig ist) unter den Tatsachen; und das ist die Idee der Freiheit, deren Realität, als einer besonderen Art von Kausalität (von welcher der Begriff in theoretischen Betracht überschwinglich sein würde) sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und diesen gemäss in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung dartun lässt» *(Kritik der Urteilskraft*, p. 457).

tuada fuera del mundo sensible? Nosotros no vemos una respuesta plausible. La *Crítica de la razón práctica* era mucho más satisfactoria (dentro del sistema kantiano), al deducir la libertad de la ley moral.

Si la libertad es una cosa de hecho, sólo quedan la existencia de Dios y la inmortalidad del alma como «cosas de fe». Sobre el término y el concepto de fe, Kant hace una observación interesante que abre una perspectiva sobre lo que es una filosofía cristiana: «La introducción de este término y de esta idea en la filosofía puede parecer sospechosa porque ambos fueron importados por el cristianismo. El admitirlos podría parecer una imitación servil de su lenguaje. Este caso no es único, porque esta maravillosa religión, en la extrema simplicidad de su estilo, ha enriquecido la filosofía de conceptos morales mucho más precisos y más puros que los que ésta había podido ofrecer hasta entonces. Pero una vez dados, estos conceptos son aprobados libremente por la razón y admitidos como conceptos que ésta habría podido descubrir e introducir por sí misma» [3].

Las cosas de fe son, pues, postulados de la razón práctica, y nos hallamos así ante un tema bien conocido, aparte de que Kant considera la misma ley moral como un postulado: «Como el principio supremo de todas las leyes morales es un postulado, la posibilidad de su objeto más elevado, y por tanto también la condición que

---

[3] «Es kann nur bedenklich scheinen, wie dieser Ausdruck und diese besondere Idee in die moralische Philosophie hineinkomme, da sie allerest mit dem Christentum eingeführt worden, und die Annahme derselben vielleicht nur eine schmeichlerische Nachahmung seiner Sprache zu sein scheinen dürfte. Aber das ist nicht der einzige Fall, da diese wundersame Religion in der grössten Einfalt ihres Vortrages die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft frei gebilligt und als solche angenomen werden, auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen» *(Kritik der Urteilskraft*, p. 462 n.).

nos permite concebir esta posibilidad, se encuentran postuladas al mismo tiempo»[4]. Si hubiera que tomar este texto al pie de la letra, todo el sistema práctico de Kant se vendría abajo. Es preferible, sin duda, considerarlo como un desliz.

Lo demás lo sabemos. La fe es una afirmación libre; no está motivada teóricamente, ni siquiera imperada prácticamente. Mas no carece de fundamento suficiente, como la opinión. Está fundada en la razón, aunque sólo en su uso práctico. No añade nada a nuestro conocimiento (teórico), aunque nos procura un conocimiento (práctico) de lo suprasensible.

De las tres ideas de la razón, Dios, la libertad y la inmortalidad, la idea de libertad es la única que prueba *(beweist)* su realidad objetiva en la naturaleza por el efecto que produce en ella. Permite así la conexión de las otras ideas con la naturaleza y la reunión de las tres para formar una religión.

---

[4] «Wenn das oberste Prinzip aller Sittengesetze ein Postulat ist, so wird zugleich die Möglichkeit ihres höchsten Objekts, mithin auch die Bedingung, unter der wir diese Möglichkeit denken können, dadurch mit postuliert» *(Kritik der Urteilskraft*, pp. 459-560).

CONCLUSION

El examen de la tercera *Crítica* podría ser breve porque no tiene sentido ni valor más que dentro del idealismo transcendental que ya hemos examinado y rechazado. Hay que reconocer, con todo, que la teoría del juicio reflexivo es muy ingeniosa y que da a Kant el medio de integrar en su sistema las diversas formas de finalidad. En realidad, la primera parte de la obra es la única nueva; la segunda es sólo un replanteamiento y un desarrollo de temas que se hallaban ya en la primera *Crítica*.

Hemos señalado de paso una dificultad interna: en principio, el juicio reflexivo da leyes al sentimiento; pero cuando se desciende a detalles, todo se embrolla. El juicio teleológico no tiene nada que ver con el sentimiento. Es difícil superar la dificultad. Pero esto es secundario.

Convendría subrayar también los equívocos del término «objetividad». El juicio estético es subjetivo, pero eso no impide atribuir la belleza al objeto que nos procura placer. El juicio teleológico es objetivo; este juicio atribuye la finalidad a la naturaleza; pero esta objetividad no es objetiva, sino que sigue siendo subjetiva. Cuando se abusa del sentido de las palabras, éstas acaban en el equívoco.

Finalmente, sobre el juicio reflexivo hay que observar lo siguiente: siendo dado lo particular, el juicio consiste en encontrar lo universal que permite pensarlo. Admitamos esto. Pero a partir de aquí nada permite afirmar que lo universal emana *a priori* de la facultad misma. Este es el postulado fundamental de la tercera *Crítica.* Postulado que es cuestionado por la teoría de la abstracción, y ésta se apoya en los hechos. Dado un individuo cualquiera, es concebido mediante los conceptos de especie, de género y, en definitiva, de ser, todos ellos abstraídos de la experiencia. Pero el principio de finalidad ¿no es *a priori?* No lo es ni más ni menos que el principio de causalidad del que hablaremos más adelante.

Con estos preámbulos, consideremos con mayor precisión la concepción kantiana de la belleza y de la finalidad.

1. LA BELLEZA

Si se acepta reemplazar el análisis de lo bello por el del juicio de gusto, se da la razón a Kant, al menos en lo esencial. Porque se admite implícitamente que sólo hay belleza en y por el juicio o, en otros términos, que la belleza es puramente subjetiva. Ahora bien, que sea subjetiva en cierto sentido es difícil de negar. Esto es válido, por otra parte, para todo lo que se presenta al hombre, porque el conocimiento es siempre *ad modum cognoscentis.* Y lo es más aún para la belleza; la parte de subjetividad es aquí mayor porque aquélla se revela mediante el placer.

Pero la belleza no es puramente subjetiva, porque el placer proviene de una sensación que es una intuición de lo real. Lo mismo que la concepción correcta del conocimiento sensible está contenida en la fórmula: el acto común del sentiente y de lo sentido, así la concepción correcta de lo bello es dada por Santo Tomás en

estos términos: *quod visum placet*. La fórmula es un poco difícil de traducir. Literalmente: lo que, una vez visto, agrada. No hay que traducir: aquello cuya visión agrada, lo que sería quizá más elegante, pero erróneo por kantiano; no es la visión lo que agrada, sino lo visto.

El término «visión» debe entenderse obviamente en sentido amplio; designa no sólo el sentido de la vista, sino también el oído y quizá otros sentidos; sería interesante ahondar en este punto. ¿Qué sentidos nos revelan la belleza? Pero hallaríamos probablemente que son sólo la vista y el oído. ¿Y hay que ampliar la «visión» hasta el plano intelectual? Sin duda. Cuando Kierkegaard decía que el sistema hegeliano es un magnífico palacio de ideas, no le faltaba razón. Pero hablaba por analogía y cabe limitar el sentido propio de la frase al plano sensible. Lo cual no prohíbe, en modo alguno, atribuir la belleza a realidades espirituales, como la virtud, y en la cima de la escala de los seres, la belleza perfecta a Dios. Pero nosotros no vemos a Dios; sólo esperamos verlo un día.

Una vez instalados en un sano realismo, podemos examinar las observaciones de Kant sobre la naturaleza de lo bello.

El placer producido por la belleza, ¿es desinteresado? No es, sin duda, indiferente a la existencia del objeto, como afirma Kant, porque proviene de una sensación cuyo objeto es un ser existente. Si se suprime el objeto, la sensación y el placer desaparecen. Lo cierto es que el placer no se refiere directamente a la existencia, sino a la forma. ¿Y no despierta deseo? Sí: el deseo de prolongarlo y de renovarlo a voluntad y, por tanto, también de poseer el objeto cuando es posible. Esto equivale a decir que no hay nunca nada «puro» en el hombre. Pero si se considera la contemplación estética en sí misma, o en el estado puro, por una especie de abstracción, entonces sí es desinteresada.

Lo bello ¿gusta sin concepto? No hay en el hombre adulto percepción sin concepto, siquiera sea un concepto muy indeterminado, como un paisaje, una melodía o, en el límite, alguna cosa, un ser. Lo cierto es que el placer no se funda en el concepto y, sobre todo, no exige un concepto determinado del objeto. Se puede decir «esto es bello» sin saber lo que es la belleza. Esta tesis es verdadera principalmente en la música, porque cabe preguntar si la inteligencia no tiene parte alguna en el placer de los ojos. Plantear este tema es cuestionar el arte moderno denominado «abstracto», que no representa nada. Nosotros no vamos a zanjar la cuestión, pero estimamos que la insatisfacción de la inteligencia impide el placer de la vista.

Lo bello ¿agrada universalmente? A esta definición hay que añadir la que establece la necesidad del juicio estético, ya que para Kant las dos ideas de universalidad y de necesidad están unidas e incluso son equivalentes. Kant pone serias reservas a su tesis: esta necesidad no es la del juicio científico, es sólo subjetiva y condicional, pero él lo estima suficiente para exigir un principio *a priori*. Ahora bien, a nuestro entender hay que ampliar la parte de subjetividad y mantener, sin embargo, un principio *a priori*. La subjetividad del placer estético es más acentuada de lo que afirma Kant, porque depende en gran parte de disposiciones y de hábitos individuales, como también de los usos y de la educación, que son factores sociales. Por ejemplo, yo no siento ningún placer en escuchar música árabe o india e, inversamente, la historia refiere que durante la primera representación de una ópera occidental en Japón la sala no podía contener la risa. Pero hay que admitir para el placer estético un principio *a priori*, aunque mucho más flexible que el de Kant: simplemente, la naturaleza humana. Este principio es necesario para explicar que la mayoría de los hombres reconozca que hay cosas bellas, aunque sus juicios sobre lo que es bello difieren mucho. El «sentido común» de Kant es

una idea acertada, pero demasiado estrecha o superficial porque significa una comunidad de gustos: todos los hombres juzgan bellas las mismas cosas, cuando la realidad a explicar es la comunidad del gusto; todos los hombres juzgan que hay cosas bellas.

Consideremos, por último, la finalidad de lo bello, aun reservando la definición kantiana de la finalidad, cuyo examen dejamos para más adelante. El juicio de gusto se funda —dice Kant— en la percepción de una «finalidad sin fin». La expresión es paradójica, mas no absurda. Ocurre que percibimos una finalidad sin poder definir el fin; en otros términos, percibimos una cosa como instrumento sin poder decir para qué sirve. Porque tenemos, a pesar de todo, un concepto del fin, aunque sólo fuera el concepto de «algo». Decir que esto es un instrumento es decir que sirve para algo. Así pues, la inteligencia está en acto, y si hay percepción de finalidad no hay nunca simple sensación; la finalidad no es objeto de ninguno de los cinco sentidos.

¿En qué iluminan estas observaciones la naturaleza de lo bello? En nada, porque ha llegado el momento de abandonar el subjetivismo kantiano. Para Kant, la finalidad de lo bello reside en el juego armonioso de las facultades de conocimiento: imaginación y entendimiento, y no tiene nada que ver con la perfección del objeto. El término «armonía» es muy acertado, pero a condición de aplicarlo a lo real y no a lo mental. Este juego libre de las facultades de que habla Kant, ¿dónde se realiza? En la poesía, sin duda, mas no en la música, ni siquiera en las artes plásticas. Durante la contemplación estética el alma queda «encantada», y si todas las facultades participan en ella, no juegan libremente, sino que más bien están en reposo. El alma queda encantada por la armonía de los sonidos, de los colores, de las líneas o, más brevemente, del objeto. De esto se sigue que la belleza reside en la perfección del objeto. Es preferible decir, quizá, «en una cierta perfección», pues Kant hace bien en destacar la perfección tal como

él la entiende, a saber: como finalidad interna del objeto. La perfección estética es externa; de algún modo, es ella la que aparece a los sentidos, cualquiera que sea la imperfección del objeto que lleva esta forma; por ejemplo, de la madera carcomida.

Concluiremos, pues, que el concepto de finalidad no aclara en nada la naturaleza de lo bello, con la que no tiene relación alguna. La finalidad se sitúa en la línea del bien, no en la de lo bello. Sin duda, Kant tuvo buen cuidado de distinguir las dos nociones para mostrar que el juicio de gusto es desinteresado. Pero cuando introduce la finalidad, siquiera una finalidad sin fin, reintroduce subrepticiamente el bien en lo bello. Pero el bien y lo bello son distintos y deben serlo. Lo cual no impide que lo bello sea el símbolo del bien moral, y en esto coincidimos con Kant. Los antiguos presumieron ya que hay una especie de afinidad entre lo bello y el bien al unir las dos palabras en la expresión *kalos kagathos*. La virtud es orden, armonía y perfección; posee, pues, una belleza de la que la belleza sensible da alguna idea, o digamos que da como un atisbo de lo que revelaría una intuición que aprehendiera las realidades espirituales.

2. LA FINALIDAD

Hay en la crítica del gusto muchas observaciones interesantes y que ofrecen al menos materia para la reflexión. En la crítica del juicio teleológico no vemos nada digno de retener.

Porque el punto de partida, que es la definición de la finalidad, es inaceptable. Tal es, por otra parte, la dificultad de todas las definiciones de Kant. Si son definiciones nominales, éstas son libres, pero todo el sistema construido sobre ellas es arbitrario. Si se presentan como definiciones reales, pueden ser examinadas y dis-

cutidas. Examinemos, pues, las definiciones kantianas del fin y de la finalidad.

El fin es el objeto de un concepto en tanto que éste es la causa de aquél; la finalidad es la causalidad de un concepto en relación con su objeto. Lo que se sigue de estas definiciones es que la finalidad no es diferente de la causalidad (eficiente). La finalidad es la causalidad eficiente de un concepto. Cuando un objeto (fenoménico) «produce» otro objeto, se tiene la causalidad (eficiente). Ponemos la palabra «produce» entre comillas para recordar que, según la enseñanza de la primera *Crítica,* no hay ninguna producción real, porque un fenómeno no puede producir otro fenómeno, sino sólo conexión necesaria entre dos fenómenos sucesivos. Cuando un concepto es causa (eficiente) de su objeto se tiene la finalidad.

Ahora bien, esto sería pervertir la noción de finalidad e incluso hacerla francamente absurda. ¿Cómo un concepto podría producir su objeto?

Un concepto no está dotado de actividad por sí mismo. Es el medio de que se sirve el entendimiento para conocer una esencia. Es un acto del entendimiento y queda inmanente a éste. Es el resultado de una operación, pero no es operativo. Determina al entendimiento, en cierto modo, pero por su simple presencia. Por otra parte, el objeto que el concepto hace presente al entendimiento es una esencia abstracta. Si, en consecuencia, produjera su objeto, daría existencia a una esencia abstracta, cosa que no ocurre nunca ni es posible. Kant ¿quiso decir que el concepto produce su objeto «en concreto», como lo hace según la intuición intelectual? Pero él negó al hombre, y con razón, tal intuición, que sería creadora.

La concepción kantiana de la finalidad tiene como consecuencia que no puede haber finalidad en la naturaleza. Para poder atribuírsela a pesar de todo, Kant sitúa la finalidad en el espíritu, como principio del juicio reflexivo. Pero esto no nos soluciona nada. Es su

concepción la que es inconsistente, al margen del lugar donde él la sitúe. Que un concepto produzca su objeto es tan imposible de concebir como de realizar.

La concepción justa del fin es la de esta definición: fin es *aquello para lo que* obra un ser; y la finalidad es la ordenación de un ser a su fin. El fin es causa, pero diferente de la causa eficiente. Su causalidad consiste en poner al agente en actividad para producir su efecto. Aristóteles decía del primer motor inmóvil que mueve al universo «porque es amado por éste». Esto se aplica a todo fin, es la definición de su causalidad.

Es cierto que el hombre encuentra en sí mismo los ejemplos más claros de finalidad, porque dirige sus actos hacia un fin que él mismo ha concebido. Pero si el hombre atribuye finalidad a la naturaleza, no es por analogía ni por una especie de transferencia, imaginando en las cosas tendencias, intenciones, amores u odios semejantes a los suyos. El lenguaje puede engañar; a menudo antropomorfiza la naturaleza. Pero el término «tendencia» cuadra muy bien, porque connota una meta, ya que una tendencia es necesariamente tendencia a... o tendencia hacia... Y no implica un conocimiento de esta meta ni una conciencia de la tendencia.

En el hombre, pues, la finalidad es un dato inmediato de la conciencia. Es dada en todas las formas de tendencia, desde la voluntad hasta el instinto, pasando por el deseo, la pasión y el amor. No es preciso insistir en este punto.

En el ser viviente, la finalidad es también evidente, al menos esa finalidad que Kant llama interna y que se manifiesta en la organización. Sin duda, los biólogos, al menos hasta época reciente, rehúsan tomarla en consideración y declaran que no es un hecho científico. Pero esto no prueba en modo alguno que no exista. Demuestra sólo que ellos han comenzado por definir su punto de vista como «mecanicista» y, si vale la expresión, que se han puesto anteojeras. Una vez quitadas las anteojeras, la finalidad es evidente.

¿Qué hay que decir de los cuerpos brutos? La finalidad no tiene lugar en física en tanto que ésta está matematizada, porque las matemáticas no razonan nunca según la causa final, como tampoco lo hacen según la causa eficiente. Pero tampoco esto prueba nada sobre la realidad de la finalidad. Pues bien, ésta es tan evidente en los cuerpos brutos como en los cuerpos vivientes. Los cuerpos brutos producen por naturaleza un efecto determinado; tienen tendencia a producirlo, están ordenados a este efecto, que es su fin. No se trata de un razonamiento, sino de la formulación conceptual de la experiencia más común.

Llegamos así al principio de finalidad: todo agente obra por un fin. Es evidente, pero puede demostrarse también mediante el absurdo. Si un agente no estuviera determinado a producir un efecto definido, produciría cualquier cosa. El estatuto crítico del principio de finalidad es idéntico al del principio de causalidad. Tiene una base experimental, pero no es una síntesis de la experiencia. Es *a priori*, en el sentido de que es evidente, una vez que se comprende lo que es una *naturaleza*, no «la naturaleza» como conjunto de los cuerpos, sino la naturaleza de un ser, es decir, su esencia en cuanto principio de acción. Basta desarrollar la idea para encontrar el principio de finalidad. Todo ser obra según es, tiende a su operación, que adquiere así razón de bien.

Estamos muy lejos de Kant. Nos aproximaremos un poco observando con él que la finalidad supone una inteligencia. En efecto, para ordenar un agente a su fin, es preciso concebir el fin antes de realizarse. Este es el único sentido inteligible que se le puede encontrar a la fórmula de Kant según la cual el concepto produce su objeto. Pero la inteligencia no se halla necesariamente en el ser que obra por un fin. Kant parece creerlo y esta es una de las razones por las que rehúsa admitir una finalidad en la naturaleza: los cuerpos deberían ser inteligentes. Pero no, la inteligencia ordenadora puede

encontrarse muy bien en el exterior. La inteligencia humana combina máquinas destinadas a producir tal efecto; su finalidad está inscrita en su naturaleza. Por eso la quinta vía que adopta Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios parte de la finalidad que existe en los cuerpos naturales. «Vemos que ciertas cosas privadas de conocimiento, los cuerpos naturales, obran por un fin. Esto se constata en que obran siempre, o por lo general, del mismo modo, para alcanzar lo mejor para ellos». Kant remonta también hasta Dios como inteligencia suprema, *intellectus archetypus*, no partiendo de la finalidad de los cuerpos, sino de la finalidad del universo, es decir, del orden del mundo. Y como la finalidad no es para él más que una hipótesis hecha por el espíritu humano para su propia satisfacción, la inteligencia a la que él llega es sólo una hipótesis. Todo ocurre *como* si una inteligencia hubiera ordenado el mundo. La teología física no puede ir más lejos. Sólo queda, pues, para afirmar la existencia de Dios la teología moral, es decir, la fe práctica, que no vamos a abordar de nuevo.

Unas palabras, por último, sobre el fin último de la naturaleza. Kant lo considera sólo en la medida en que ese fin es un ser de la naturaleza. Estima que la naturaleza es para el hombre, y más especialmente para el destino moral del hombre que transciende a la naturaleza. No vemos en ello inconveniente alguno. Pero Kant deja caer una idea que nosotros juzgamos valiosa. El hombre, aun como ser moral, no puede ser el fin *último* de la naturaleza. Quizá la vía de la finalidad no lleva hasta Dios, porque nadie, que sepamos, la ha seguido. Pero una vez afirmado Dios, aunque sólo sea a título de hipótesis, como en Kant, se impone el estudio de las relaciones del mundo con Dios según la finalidad, y esto conduce a dos verdades importantes. La primera es que todo ser ama a Dios naturalmente, porque Dios es su fin último. La segunda es que el destino del mundo es procurar la gloria de Dios.

INDICE

CRITICA DE LA RAZON PURA 5

Introducción 7

I. El problema crítico 13

II. Crítica de la sensibilidad (Estética trascendental) 23

III. Crítica del entendimiento (Analítica de los conceptos) 33

IV. Crítica del juicio (Analítica de los principios) 49

V. La razón y sus ideas (Dialéctica trascendental) 59

VI. Crítica de la psicología racional (Paralogismos de la razón pura) 67

VII. Crítica de la cosmología racional (La antitética de la razón pura) 75

VIII. Crítica de la teología natural (El ideal de la razón pura) 83

Conclusión 95

CRITICA DE LA RAZON PRACTICA 109

Introducción 111

I. Los principios de la moral 115

II. El objetivo de la razón práctica 129

III. El móvil de la razón práctica 137

IV. Algunas cuestiones sobre la libertad ... 143

V. El concepto de sumo bien 149

VI. Los postulados de la razón práctica 155

VII. La fe práctica 161

Conclusión 167

CRITICA DEL JUICIO 177

Introducción 179

I. El juicio reflexivo 181

II. Lo bello 189

III. Lo sublime 195

IV. Deducción del juicio estético 199

V. La finalidad natural 207

VI. Metodología del juicio teleológico 215

Conclusión 227

La *Crítica de la razón pura,* la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio* constituyen la columna vertebral del entero sistema kantiano. Mediante estas tres obras, Kant llevó a cabo, de modo concreto, una revolución radical en el ámbito de la filosofía teorética y de la filosofía práctica. En esta trilogía se encuentra, pues, la clase que permite una adecuada intelección de los sistemas filosóficos postkantianos, cuyas resonancias aún perduran en nuestros días.

En el presente volumen, Roger Verneaux realiza un proyecto alumbrado hace ya años: el riguroso análisis de las tres *Críticas* del filósofo de Königsberg. El lector puede disponer al fin de un estudio profundo, y a la vez sintético y accesible, de la famosa trilogía kantiana.

R. Verneaux, actualmente profesor de la *Facultad Libre de Filosofía Comparada* de París, es un estudioso de reconocida competencia internacional y autor de un crecido número de publicaciones, muchas de ellas dedicadas al examen del pensamiento kantiano. Entre estas destacan *Critique de la Critique de la raison pure de Kant* (París, 1972) y el *Vocabulaire de Kant* (París, 1975), punto de referencia obligado en los estudios kantianos.

EDITORIAL
MAGISTERIO ESPAÑOL, S.A.
Calle de Quevedo, 1, 3 y 5. MADRID-14